ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

STUDIA PHILOLOGICA

ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ РАН
ОБЩЕСТВО ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ДРЕВНЕЙ РУСИ

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

СБОРНИК 14

Ответственный редактор
Ф. С. Капица

РУКОПИСНЫЕ ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕЙ РУСИ
МОСКВА
2010

УДК 801.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)1
Г 37

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (*РГНФ*)
проект 08-04-16208

Г 37 Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 14 / Ин-т мировой литературы РАН; Об-во исследователей Древней Руси; Отв. ред. Ф. С. Капица. — М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. — 904 с. — (Studia philologica).

ISSN 1726-135X
ISBN 978-5-9551-0415-7

Книга является собранием монографий и статей, посвященных русской истории, литературе, искусству, общественной мысли XI — начала XVIII в. Основу сборника составляют работы сотрудников отдела древнеславянских литератур ИМЛИ им. А. М. Горького РАН и участников семинара Общества исследователей Древней Руси, представляющие различные научные школы и направления.

Книга адресована в первую очередь подготовленным читателям — ученым-медиевистам, преподавателям вузов, аспирантам и студентам-филологам, историкам, искусствоведам.

ББК 83.3

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Сборник 14
Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева
Корректоры: Е. Зуевская, А. Полякова. Оператор Е. Зуева
Оригинал-макет изготовлен Б. Абакумовым
Художественное оформление переплета С. Жигалкина

Подписано в печать 19.06.2010. Формат 60×90 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Усл. печ. л. 59,2. Тираж 800. Заказ № 3453.

НП «Рукописные памятники Древней Руси». № госрегистрации 1067746430102
Тел.: 959-52-60. E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com** Site: **http://www.lrc-press.ru, http://www.lrc-lib.ru**

Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО ордена «Знак Почета» «Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова». 214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.

ISBN 978-5-9551-0415-7

СОДЕРЖАНИЕ

Монографии и диссертации

Статьи и исследования

Юбилеи

Публикации

МОНОГРАФИИ
И ДИССЕРТАЦИИ

О. А. Туфанова

ТВОРЧЕСТВО АВВАКУМА: ПОЭТИКА ТРАГИЧЕСКОГО

Введение

Трагическое как философская и эстетическая категория характеризует «неразрешимый художественный конфликт (коллизию), развертывающийся в процессе свободного действия героя и сопровождающийся страданием и гибелью героя или его жизненных ценностей»[1]. Трагическое предполагает свободную активную деятельность человека, восстающего против судьбы и борющегося с ней. Субъект трагического действия – героическая личность, стремящаяся к достижению возвышенных целей, поэтому категория трагического тесно связана с категорией возвышенного.

Представление о трагическом формировалось начиная с античных времен. Первая систематически развитая концепция трагического в искусстве дана в «Поэтике» Аристотеля[2]. Глубокое философское понимание трагического было сформировано в классической немецкой философии. Ф. Шеллинг рассматривал трагическое как борьбу «свободы в субъекте и необходимости объективного»[3], а трагического героя – как героя, вынужденного «добровольно нести» «наказание за неизбежное преступление, чтобы самой утратой своей свободы доказать именно эту свободу и погибнуть, заявляя свою свободную волю»[4]. По мнению Гегеля, «в подлинно трагическом должны прийти в столкновение с обеих сторон правомерные нравственные силы»[5]. «Изначальный трагизм» заключается в том, что в трагической коллизии «обе стороны противоположности, взятые в отдельности, оправданны» и могут достигнуть «истинно положительного смысла своих целей и характеров», «лишь отрицая другую столь же правомерную силу и нарушая ее целостность»[6].

Современный исследователь В. В. Бычков видит «сущность феномена трагического» «в изображении неожиданно возникших страданий и гибели героя, совершившихся... как неизбежное следствие... некой независимой от человека внеш-

ней могучей силы. Герой трагедии, как правило, предпринимает попытки борьбы с роковой неизбежностью, восстает против Судьбы и погибает или терпит муки и страдания, демонстрируя этим акт или состояние своей внутренней свободы по отношению к внешне превышающей его силе и возможности стихии»[7]. Таким образом, в основе трагедийного пафоса всегда лежит какая-то конфликтная ситуация, имеющая общественно-историческую значимость и личную направленность, идущую наперекор общественному развитию.

Проблема трагического мироощущения человека становится особенно актуальной в периоды идеологической ломки, разрушения привычных норм и принципов, традиционных устоев. Таким роковым событием в XVII веке, определившим наличие трагедийного пафоса в произведениях протопопа Аввакума, явились церковные реформы патриарха Никона.

Каковы причины церковного раскола в русском обществе второй половины XVII века? «Отсчет времени, ведущего к расколу», по выражению М. Б. Плюхановой, иногда «начинают с рубежа XV–XVI веков, когда складывались столь важные для будущего старообрядчества идеи о России как о последнем в мире оплоте истинного благочестия»[8]. В этом контексте идея «старой» веры истолковывается как продолжение и развитие теории «Москва – третий Рим», а в центр философской концепции Аввакума ставится прошлое, настоящее и будущее Руси: отстаивание протопопом «старой» веры видится как «преемственность духовных начал» и в то же время как отстаивание русской национальной самобытности[9].

Иногда историю раскола возводят к последствиям эпохи «смутного времени», и тогда реформы патриарха Никона рассматривают как необходимое условие для «регламентации идеологической жизни, придания ей определенного единства, необходимого для восстанавливающегося после эпохи «смуты» дворянского централизованного государства», в котором закреплялись «феодально-иерархическое положение князей церкви и положение церкви в целом, прежде всего как церкви государственной»[10].

В расколе, по мнению отдельных ученых[11], сказалось ухудшение положения в XVII веке «самых широких слоев населения России», в этой связи противостояние никониан и староверов интерпретируется как часть народного движения[12].

Зачастую проведение церковной реформы объясняется причинами сугубо внешнеполитическими – стремлени-

ем распространить влияние Русского государства на другие православно-христианские страны[13], «осуществить через Москву Вселенское Православное Царство»[14].

В качестве внутренних причин реформы и раскола указывают также на «падение благочестия и нравов у русского народа и самого духовенства», «борьбу между церковной и царской властью за главенство в государстве», «утрату церковью своих позиций в духовной жизни народа», «усиливающиеся тенденции к секуляризации культуры»[15]; «чисто формальное отношение к богослужению как со стороны прихожан, так и со стороны клира»[16].

Порой в основе раскола русской церкви видят культурный конфликт, точнее семиотические и филологические разногласия, которые воспринимались как разногласия богословские[17].

Так или иначе, все исследователи, находя различные историко-политические причины возникновения раскола в русской церкви, сходятся во мнении, что внешне раскол был вызван изменением ряда церковных обрядов и исправлением книг. Однако в традиционном культурном сознании форма и содержание принципиально отождествлялись[18]. В связи с этим «русские ревнители оказались перед двумя рядами символов, по-разному являющих священные сущности, но одинаково претендующих на единственность и истинность. Из этого драматического положения не было мирного выхода»[19]. Тем более что эпоха XVII века, насыщенная бурными событиями, начиная от периода «смутного времени» и кончая эпидемиями чумы, голодом, пронизана ожиданиями конца света[20]. Именно здесь кроются причины трагического противостояния никониан и старообрядцев, здесь рождается трагедия.

Никоновские нововведения разрушали важнейшие принципы средневекового сознания. Изменения, внесенные в устоявшийся богослужебный канон, были восприняты старообрядцами как «покушение на канон»[21]. Правка большого количества элементов, начиная с исправления отдельных букв, слов и кончая заменой целых текстов, осознавалась «как искажение всего символического (а для Руси еще и сакрального, магического) смысла богослужения»[22]. Подрывался сам принцип символического мышления. Аввакум, воспитанный в средневековых традициях, старался сохранить этот принцип в неприкосновенности. Он активно насыщает пространство своих произведений многозначными символами: создает «новые» символы для отражения трагедийной ситуации, сложившейся в Русской

земле вследствие реформы, «оживляет» старые, традиционные символы, наполняя их «какой-то новой жизнью и энергией»[23].

В древнерусской литературе трагическое осмыслялось как мученическое, как «страдания и гибель за идеи христианского вероучения»[24] и находило проявления прежде всего в житиях мучеников. Своеобразие творчества Аввакума заключается в том, что художественное воспроизведение трагического является главным объектом во всех его произведениях. Поэтому предметом рассмотрения в настоящем исследовании будет все творческое наследие протопопа Аввакума: не только мученическое «Житие», наиболее исследованный памятник, но и полемико-догматические труды протопопа — «Книга Бесед», «Книга толкований и нравоучений», «Книга обличений, или Евангелие Вечное», «Беседа о кресте к неподобным», а также послания, письма, челобитные.

В творчестве протопопа Аввакума трагическое выступает как мученичество за идеи «старой», истинной веры. И его трагические герои, в том числе и он сам, — это герои, страдающие и погибающие за «старую» веру. Фактически в его произведениях в столкновение приходят две веры — старая и новая, каждая из них правомерна с позиций сегодняшнего дня. Но в сознании и изображении Аввакума принятие новой веры Русью оборачивается трагедией и лично для него, и для последователей старины, и для государства в целом. Это трагическое особого плана. Можно сказать, трагическое наоборот, в объективном плане это трагедия антигероя, поскольку Аввакум боролся за старое против нового, но сам Аввакум воспринимал и описывал и церковную реформу, и пореформенную действительность как величайшую трагедию.

Представление Аввакума о совершающейся в Русской земле трагедии усиливалось распространившимися в старообрядческой среде эсхатологическими представлениями. «Никон рассматривался как Антихрист или его предтеча. Ожидался близкий конец света и "Страшный суд"»[25]. По мысли прот. Г. Флоровского, «не «обряд», но «Антихрист» есть тема и тайна русского Раскола... Весь смысл и весь пафос первого раскольнического сопротивления не в «слепой» привязанности к отдельным обрядовым или бытовым «мелочам». Но именно в этой основной апокалиптической догадке. «Время близ есть»[26]. Кончается третий Рим, следовательно, история перестает быть священной, мир оказывается Богооставленным, священное некогда царствие, «святая Русь», оборачивается царством анти-

христа[27]. Поэтому в расколе возрождается раннехристианская идея подвига и мученичества за веру, а сами мученики предстают в героико-возвышенном ореоле.

В целом в творчестве протопопа Аввакума нашло отражение и традиционное для древнерусской литературы понимание трагического как мученичества за идеи веры, и трагическое, характерное для литературы нового времени и связанное с социальной жизнью, с раздвоенностью в душе героя. Отстаивание старины и неприятие с какой-то болезненной остротой новизны, посягнувшей на «самую сущность, дух, истину»[28], — вот пафос всех разножанровых произведений протопопа Аввакума. Страдания за истину, гибель во имя «старой» веры, поиск своего, по выражению В. В. Розанова, «типикона спасения»[29], гибель веры, усмотренная в церковных нововведениях, обусловили наличие особого рода трагического в творчестве протопопа Аввакума – трагического, включающего в себя и драматическое, и героическое, и возвышенное, и даже ужасное.

Настоящая работа является исследованием обобщающего характера, рассматривающим трагические представления Аввакума, специфические приемы и особенности изображения трагического (начиная от ведущих трагических мотивов, символов и кончая трагическими образами) в творчестве этого древнерусского книжника.

Автор исследования сердечно благодарит доктора филологических наук А. С. Демина, без советов, критики и поддержки которого эта работа не была бы написана. Автор глубоко признателен Л. А. Софроновой, С. Н. Травникову, А. В. Архангельской за ценные и важные советы и замечания, высказанные по поводу проведенного исследования. С искренней теплотой автор благодарит и весь коллектив Отдела древнеславянских литератур Института мировой литературы имени А. М. Горького за творческую атмосферу, располагающую к научным изысканиям.

Часть I

ТВОРЧЕСТВО АВВАКУМА В ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ

Творческое наследие протопопа Аввакума (1621–1682), несмотря на неослабевающий интерес к нему ученых и писателей[30] XIX, XX, начала XXI веков, все еще таит в себе много за-

гадок. Исследователями была проведена огромная работа по выявлению, изучению и опубликованию различных списков и редакций произведений этого автора. Наиболее полным до сих пор изданием произведений Аввакума Петрова остается издание Я. Л. Барского в Русской исторической библиотеке[31]. Существенный вклад по разысканию и опубликованию неизвестных ранее текстов Аввакума внесли В. И. Малышев[32] и Н. С. Демкова[33]. Специальные исследования о соотношении и датировке редакций «Жития» независимо друг от друга провели В. С. Румянцева[34] и Н. С. Демкова[35]. Аналогичные научные разыскания, посвященные «Книге Бесед», содержатся в работе И. В. Сасейкиной[36].

Исследователей XIX века творчество Аввакума привлекало, прежде всего, как культурно-историческое явление. В работе П. С. Смирнова[37], помимо обзора религиозно-догматических воззрений Аввакума и других расколоучителей, содержатся первичные наблюдения над особенностями авторского мировосприятия на основе выявления ведущих эсхатологических мотивов в текстах протопопа. В крупнейшем исследовании А. К. Бороздина[38], богатом фактическим материалом, обстоятельно рассматриваются биография и основные известные к тому времени произведения Аввакума, которые ученый разделил на произведения полемического и истолковательного характера. Большое внимание в монографии уделено главным пунктам раскольнического движения, нашедшим отражение в текстах протопопа, особенно его еретической части. Работа содержит обстоятельный исторический комментарий к произведениям Аввакума, указание на круг чтения писателя (Маргарит, Палея, Хронограф, Толковая Псалтырь, Азбуковник, апокрифические сочинения и др.). Кроме того, А. К. Бороздин обозначил ряд сквозных тем в творчестве протопопа, в частности темы Божьего наказания и самосожжения старообрядцев.

Начатая в книге А. К. Бороздина источниковедческая, текстологическая работа была продолжена А. С. Елеонской[39], которая рассмотрела творчество Аввакума в контексте предшествовавшей ему древнерусской литературы, выявив идейные и художественные совпадения, определила новаторство Аввакума как писателя, обозначила библейские мотивы в творчестве протопопа. Выявление и определение роли литературных источников, заимствованных образов, представлений – тема многочисленных трудов Н. С. Демковой[40]. Результатом многолетней кропотливой работы стало составление целого перечня[41]

произведений древнерусской письменности, состоящего из сочинений повествовательных, исторических, естественнонаучных, апокрифов, житийной литературы, богословских и полемических сочинений, печатных изданий (Кормчая, Кириллова книга и др.). Помимо указания авторов, произведений, в данном перечне обозначены отдельные заимствованные сюжеты, встречающиеся в сочинениях Аввакума. Сопоставительный анализ произведений Аввакума с творениями других авторов проводился также А. Н. Робинсоном[42], К. Мечевым[43], Н. В. Понырко[44].

В последние несколько десятилетий все больше и больше ученых привлекает текстологическое направление в изучении аввакумовского наследия, в частности сопоставление произведений Аввакума с текстом Библии. Истоки этого популярного сегодня направления восходят к статье В. В. Виноградова «О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума»[45], который указал, что «случаи из жизни», описанные в памятнике, «в процессе их художественного воспроизведения апперцепируются богатым запасом библейских сюжетных схем и стилистических формул и расцвечиваются словесными красками церковно-богослужебного и житийного материала»[46]. В работе «К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления»[47] В. В. Виноградов, рассматривая вопрос о переплетении народно-русской речевой стихии с книжной церковно-славянской риторикой, приходит к выводу, что в текстах протопопа «возникает иллюзия постоянной семантической двупланности», «народно-разговорные фразовые сочетания развиваются... с ориентацией на некоторые центральные церковно-библейские выражения и образы»[48]. Новаторством Аввакума является принцип актуализации, оживления библейских метафор.

Идеи В. В. Виноградова о том, что Аввакум создал в своем «Житии» «новое евангелие» на основе «старого», идеи о христианской символике текстов протопопа получили развитие в работах современных ученых. А. И. Клибанов[49], исследуя отношение Аввакума к паулинскому циклу с идеологической точки зрения, приходит к мысли, что протопоп предстает в своем творчестве как писатель, сознательно самоотождествляющий себя с апостолом Павлом. Поскольку «всемерен по тем временам был размах его проповеднической деятельности, и она заключала духовные ценности исключительного, поистине судьбоносного для мира значения»[50].

П. Хант в статье «Самооправдание протопопа Аввакума»[51] подчеркивает, что рассказчик в «Житии» «показывает процесс воссоединения героя с историческим и эсхатологическим Христом как непрерывное движение между первым и вторым Адамом»[52]. По мнению исследовательницы из США, Аввакум осмысляет себя как воплощение Бога в человеке, и потому «его существование способно обновить Россию и весь мир»[53]. В другой своей статье «Житие протопопа Аввакума и идеология раскола»[54] П. Хант, сопоставляя «Житие» с челобитными царю Алексею Михайловичу, прослеживает, как агиографический рассказ наполняется идейным содержанием, и приходит к выводу, что Аввакум для оправдания церковного раскола и борьбы с никонианской ересью опирается на Послание апостола Павла к евреям и призывает на примере собственной жизни подвергнуть себя конечному испытанию. «Идея о том, что столкновение с никонианской церковью, – замечает исследовательница, – является последним испытанием веры, соединяя человека с Христом, позволяет Аввакуму оправдать свой разрыв с официальной церковью. Он рассматривает его не как раскол, а как продолжение и завершение священной истории»[55].

К этой же мысли пришел в результате серьезного, обстоятельного анализа С. А. Демченков[56], утверждавший, что «ориентация Аввакума на Евангелия была вызвана некоторыми особенностями его богословской концепции; в частности его представлением о себе как о втором Мессии, довершающем дело спасения мира»[57].

Об «особой погруженности» Аввакума в тексты Посланий апостола Павла писала также Д. С. Менделеева[58], отметившая способность протопопа переносить отдельные ситуации, описанные апостолом, на современную историю. По мнению исследовательницы, Аввакум не только сравнивает себя с апостолом Павлом, но и уподобляет «свою паству – старообрядцев – первым христианам, а никониан и иноземцев – преследователям и гонителям адептов новой религии»[59].

Значительно большее количество работ посвящено исследованию идейного содержания «Жития», в меньшей степени – других произведений Аввакума, выявлению связи творений Аввакума с народным движением и демократической литературой XVII века. В. Е. Гусев во вступительной статье[60] к изданию «Жития» Аввакума в 1960 году отмечал, что вся старообрядческая литература, в том числе и творческое наследие протопопа, представляет собой «своеобразную форму анти-

феодальной оппозиции демократических слоев русского общества»[61]. Под знамя борьбы за «старую» веру собирались «недовольные самодержавно-крепостническим режимом». Основное направление его исследования заключается в определении стремления Аввакума к изображению русского быта и просторечия. В другой своей статье[62] В.Е. Гусев утверждал, что главной идеей «Жития» является идея служения правде как Божьему делу, проповедь борьбы против реального социально-обусловленного зла и его носителей на земле.

И.П. Ерёмин[63], характеризуя демократическую литературу второй половины XVII века, определяет старообрядческую литературу как литературу, отражающую в целом социально-религиозное движение, противостоящее не только господствующей церкви, но и всей феодально-крепостнической монархии Алексея Михайловича. С точки зрения И.П. Ерёмина, Аввакум — «мастер полемики и агитации. Все его произведения посвящены пропаганде дела, которому он ревностно служил»[64]. Более подробно ученый останавливается в своей работе на идеологических позициях Аввакума в борьбе с никонианами.

Как протест против феодальной эксплуатации, освященной церковью, рассматривал творческое наследие писателей-старообрядцев, и в частности творчество Аввакума, В.В. Кусков[65]. На антиправительственную пропаганду сочинений протопопа, дух обличения, демократизм, пронизывающий идеологию и эстетику Аввакума, указывал также А.М. Панченко[66].

А.И. Клибанов в статье «Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление»[67] исследует религиозное мировоззрение писателя. Он рассматривает творчество протопопа с историко-культурных позиций и путем определения онтологических и гносеологических позиций Аввакума-проповедника приходит к выводу, что Аввакум является выразителем идей патриархального крестьянства, что он остался до конца своих дней верен идее «старой» веры.

В работе «Опыт религиоведческого прочтения сочинений Аввакума»[68] А.И. Клибанов убедительно доказывает, что Аввакум оценивал свой век как катастрофический, когда все природные стихии «выступают из своих пределов». Причина вселенской катастрофы состоит в том, что было «нарушено равновесие мироздания, включая род человеческий». Восстановить его можно через «возрождение церкви как древлеапостольской»[69]. Осознавая свою миссию на земле как апостольскую, протопоп показывает себя читателям человеком, обладающим

харизматическими дарами: ему открываются чудесные видения, он способен исцелять и др. В целом же, по мысли исследователя, проповедь Аввакума «обращена к духовному раскрепощению человека, однако в пределах, исключающих то свободно творческое толкование христианства, которое имело место в реформационных движениях на Западе»[70].

Н. К. Гудзий[71] определил принципиальное новаторство Аввакума в том, что он «традиционное "житие" с его стилистическими и тематическими шаблонами реформирует в полемически заостренную автобиографию, в повествование... о самом себе»[72]. Религиозное сознание Аввакума, взявшего на себя миссию пророка и посланника Божия, ориентировано не на отрицание жизни в миру, а на проникновение жизни во всех ее бытовых проявлениях религией. Именно эта особенность, по мнению ученого, определила новаторство протопопа в области языка – «просторечие» или «вяканье»[73]. Н. К. Гудзий наметил также путь изучения творческого наследия Аввакума как произведений христианской литературы. Он указывал на огромное духовное превосходство Аввакума над обыкновенными людьми, которое подчеркивается в текстах протопопа неоднократной чудесной помощью Божьей силы, спасавшей его от напастей. Отмечал исследователь и сверхъестественную способность автора «исцелять больных – и людей, и животных, и одержимых бесами»[74].

В исследовательской литературе XX века широко освещался вопрос о жанровой природе «Жития», его сюжете и композиции, стиле. В. В. Виноградов утверждал, что в «Житии» отсутствует художественное единство, а структура произведения представляет собой «динамически сменяющиеся кадры бытового сказа», прерываемые время от времени «унифицирующей проповедью»[75]. В. Л. Комарович, рассматривая весь массив произведений протопопа Аввакума, обратил внимание на то, что в произведениях догматической тематики можно найти много вкраплений автобиографического материала, а «Житие», наперекор традициям жанра, представляет собой восхваление и защиту «старой» веры[76]. Благодаря этой особенности повествования, любое произведение протопопа представляет собой соединение мало сходных между собой элементов, что затрудняет определение их жанровой природы. Исключение составило «Житие», принципиальное новаторство которого В. Л. Комарович видит в том, что это литературная биография, литературная исповедь автора-борца за «дело божье».

В. Е. Гусев в заметках о стиле «Жития»[77] говорит об особенностях отражения действительности в творчестве Аввакума. Новаторство стиля памятника, по мысли ученого, проявилось в том, что писатель «сознательно отбирал из огромного житейского материала лишь то, что с наибольшей силой и полнотой выражало пафос его подвижнической жизни»[78]. Отсюда стремление автора преодолеть «витийственную, торжественную манеру древнерусских книжников» и воссоздать в письменной речи стиль устного рассказа, рассчитанного не столько на читателя, сколько на предполагаемого слушателя. По мнению исследователя, «Аввакум должен быть рассмотрен прежде всего как образ, как тип. Равно и другие персонажи не столько как реально существовавшие личности, сколько как характеры, составлявшие вместе с Аввакумом-героем систему образов Жития не как автобиографии, а как произведения определенного литературного жанра»[79].

А. Н. Робинсон[80], изучавший сложный процесс взаимодействия в творчестве Аввакума и Епифания традиционных форм агиографии и новых явлений переходного времени, показывает, что житийные биографии этих двух писателей строились на принципе «дидактической иллюстративности», что вело к наличию в их произведениях и знакомых по предшествующей литературе житийных схем и реальных бытовых подробностей. Объединяющей же основой этих двух линий рассказывания выступает идея добра и зла, сил небесных и сил бесовских. В своей итоговой работе А. Н. Робинсон рассматривает «Житие» как цепочку эпизодов, где каждый эпизод выступает как «иллюстрация к общей идее автобиографии и в виде частного случая ее проявления. Являясь звеном в цепи повествования, такой эпизод может, — по мнению ученого, — одновременно служить и отдельной "повестью"»[81]. На основании этого А. Н. Робинсон анализирует отдельные эпизоды или группы тематически сходных эпизодов, а также принцип их соединения.

В. В. Кожинов усматривал в облике Аввакума «ренессансные черты»: «Аввакум... предстает... как совершенно новый тип человека, немыслимый в средневековье»[82]. Исходя из этого убеждения, В. В. Кожинов рассматривал текст «Жития» как «раннее выражение русского романа, причем... сразу вбирающее в себя многие элементы, характерные именно для русского романа, отразившего своеобразные противоречия русской жизни нового времени»[83].

Д.С. Лихачев, отталкиваясь от убеждения, что «Житие» Аввакума – это проповедь, писал о свободном расположении рассказываемых эпизодов в памятнике, о группировке их «не хронологически, а скорее тематически»[84].

По мнению Н.С. Демковой[85], «Житие» Аввакума представляет собой произведение сложной художественной структуры, в котором повествование о жизни переплетается с публицистическими и лирическими отступлениями. Исследовательница пришла к выводу, что в «Житии» существует не только фабула, но и развитый сюжет. Она последовательно выявила экспозицию, завязку (видение корабля), кульминацию (сцена церковного собора 1667 года) и финал (сцену заключения узников в земляную тюрьму) и продемонстрировала движение и развитие личности автобиографического героя.

Большинство исследовательских работ, посвященных Аввакуму, таким образом, рассматривает его творчество с позиций мировоззренческой доминанты. Существует лишь небольшое количество работ, где тексты протопопа интерпретируются сквозь призму специфики художественного содержания, где изучаются чисто художественные представления древнерусского книжника. Глубокий анализ собственно художественного творчества Аввакума представлен в работах А.С. Демина. В монографии «Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века»[86] А.С. Демин подробно проанализировал представления протопопа Аввакума об энергичности и активности героев его произведений, о насыщенности жизни событиями, о «беспрестанном продолжении мучений, о насыщенности мучениями жизни "правоверных" людей»[87], что является свойством именно аввакумовских текстов и не встречается в предшествовавшей ему литературе. По мысли исследователя, мир староверов заполнен «мучениями во времени и в пространстве»[88]. Борьба никониан и «правоверных» в изображении протопопа выглядит как «крайняя степень физической тесноты», являющейся одним из проявлений интенсивности борьбы. Сама человеческая жизнь «в художественном отражении Аввакума была насыщена... действиями и предметами; мир получался очень "густым"»[89].

В другой своей работе[90] А.С. Дёмин, исследуя особенности изображения пейзажа в «Житии», приходит к выводу, что при описании природы Аввакум использует «выразительные возможности предметных перечней. Главным образом благодаря им аввакумовские пейзажи, интерьер, описания обстановки

в определенной степени становятся объемными»[91]. Наличие в пейзажах двух принципов изображения пространства – «божественного» и «земного» конусов – создают впечатление громадности описываемого протопопом мира и подчеркивают величественность природы, независимой от человека, наделенной противоречивым характером.

Предметом специального исследования А. С. Дёмина стали и реально-бытовые детали в «Житии» Аввакума[92]. Отмечая их документальную точность, А. С. Дёмин убедительно доказывает многозначность деталей в художественном мире протопопа через их способность передать сразу несколько реальных признаков. Благодаря реально-бытовым деталям «природа становится постоянным фоном жизни человека»[93] в «Житии», они используются Аввакумом даже там, где изображается собственно быт, смерть. Исследуя характер «природоведческого» начала у Аввакума, А. С. Демин указывает на такие особенности творчества протопопа, как способность без труда «отражать природу как фон, как пространство, как свет и цветовые оттенки»[94], как способ раскрыть сложный характер человека. В статье «Древнерусская литературная анималистика»[95] А. С. Демин указал на такую особенность авторского настроения в «Житии», как сумрачность. Любование Аввакума «материальными богатствами и их красотой, независимо от того, как он относился к их владельцам», тяга к изображению «материальных деталей бедности» отмечены исследователем в итоговой работе «О художественности древнерусской литературы»[96].

А. С. Елеонская[97], анализируя публицистические произведения Аввакума, рассматривала два обобщающих образа, соотнесенных друг с другом по принципу антитезы, – образ «чужой земли», олицетворяющей никонианскую Русь, и образ «своего отечества», возникающего в повествовании «как мечта о справедливом государстве» и сводимого протопопом к «замкнутому братству "верных"»[98]. О своего рода «эзоповом языке» Аввакума, используемом писателем при обличении Алексея Михайловича, о мотиве чудесных наказаний «душегубцев», о приемах создания образов положительных героев А. С. Елеонская писала в другой своей работе «Публицистические произведения писателей-раскольников»[99]. Приемам описания сатирических персонажей у Аввакума посвящена статья А. С. Елеонской «Аввакум-обличитель и сатирик»[100].

В работе А. Н. Робинсона «Борьба идей в русской литературе XVII века»[101] содержится анализ наиболее выраженных

социальных мотивов при изображении никониан – мотивов гордости[102], богатства[103], телесной толстоты[104]. Рассматривается представление Аввакума «о внешности человека как символическом "знаке" его духовной сущности»[105]. Характеризуется эстетическая позиция Аввакума, нашедшая выражение в его взглядах на старую и новую традицию иконописи[106].

Д.С. Лихачев в статье «Юмор протопопа Аввакума»[107] показал протопопа как писателя, обладающего особым чувством «комичности ситуации, комичности действия и характеров»[108]. Смех Аввакума – это в большинстве случаев смех добрый, «кроткий смех над самим собой, над своими злоключениями, примиряющий смех над своими врагами... смех, приобретавший религиозную функцию, смех очистительный, утверждающий бренность и ничтожество всего земного сравнительно с ценностями вечного»[109].

Н.С. Демкова[110] рассмотрела принцип контрастности изображения в художественной структуре «Жития» как один из организующих принципов данного памятника. Исследовательница выявила основные ряды контрастного параллелизма, имеющие место в «Житии»: Бог и дьявол, внешние обстоятельства и состояние духа героя, контраст нравственного облика противников, контраст героики и фарса и др.

В последнее десятилетие были опубликованы работы Д.С. Менделеевой[111], сделавшей предметом специального рассмотрения особенности изображения никониан и иноземцев в творчестве протопопа Аввакума, Т.А. Таяновой, показавшей роль сверхъестественного на материале «Жития»[112], В.В. Керова[113], проведшего контент-анализ творчества Аввакума и выявившего наиболее значимые в художественном мире протопопа семантические категории, такие как «спасение души – гибель души», «добродетель – грех», «страдание – терпение» и ряд других.

Практически во всех исследовательских работах протопоп Аввакум рассматривался или как обличитель никоновской ереси и самих никониан[114], или как проповедник[115]. Все исследователи творческого наследия Аввакума отмечали особую эмоциональность текстов протопопа, в частности ученые-медиевисты неоднократно поднимали вопрос о наличии трагической экспрессии в памятниках Аввакума. Так, например, М.Б. Плюханова в предисловии к сборнику «Пустозерская проза», проанализировав общую историко-культурную ситуацию, обусловившую раскол в русской церкви, пришла к выво-

ду, что в Русском государстве сложилось «трагическое противостояние государственной власти и церкви с одной стороны, и людей, вооруженных только силой собственного духа – с другой»[116]. Именно это трагическое противостояние и нашло отражение в произведениях протопопа. А.П. Богданов писал о трагедии русской церкви, ставшей предметом изображения в творчестве Аввакума: «Поворотным пунктом в трагической судьбе Аввакума и его сторонников, одним из важнейших, если не определяющих действий в трагедии русской православной церкви и русского народа, стало решение большого церковного собора 1666–1667 годов о старом обряде и старообрядцах»[117]. Об осознании Аввакумом своей эпохи как «вселенской катастрофы» писал А. И. Клибанов[118]. Об оценке протопопом ситуации, сложившейся в русской церкви и вовлекшей в нее почти все общество, как трагически неизбежной упоминала в своей работе Л. А. Мишина[119]. На соединение в «Житии» геройского и трагического указывал В. В. Кожинов[120]. Н. С. Демкова обратила внимание на устойчивый образ у Аввакума – «образ разрушающегося мира, выражающий трагизм его мировосприятия»[121].

Цель настоящей работы состоит в выявлении специфики изображения трагического в творчестве Аввакума на примере анализа главной темы его жизни – темы гибели веры. Впервые на материале всего аввакумовского творчества исследуются с помощью филологического комментирования и семантического анализа способы изображения трагического у протопопа Аввакума. Раскрытие с художественных позиций темы гибели веры как основной темы творчества протопопа, рассмотрение побочных трагических тем, определение символического трагического поля в произведениях этого автора – все это позволяет по-новому взглянуть на творческое наследие протопопа Аввакума не только как писателя-обличителя, проповедника, но и как писателя-трагика.

Часть II

ТРАГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ

Глава 1. Мотив низвержения старых святынь

Один из главных мотивов, раскрывающих тему умирания истинной веры в творчестве Аввакума, – мотив низвержения старых святынь и символов и установления на их месте новых.

Прежде всего, это низвержение трисоставного креста и установление на главенствующее место четвероконечного. Наиболее ярко этот мотив, выявляемый в повествовании на основе повторов сходных по своему содержанию антонимических пар, представлен в «Книге Бесед», в частности в беседе второй «Объ образе креста Христова»: «Того ради научилъ никонiянъ *низвреци* Христовъ крестъ трисоставный, а крыжъ латынской вместо ево *вчинилъ*»[122] (258); «крестъ трисоставный Христовъ суемудренныи *отлагаютъ* и четвероконечный Римский крыжъ *почитаютъ*» (260); «крестъ с маковицы Христовъ *стащили* трисоставный и *поставили* крыжъ латынской четвероугольный» (358); «Христовъ крестъ *схватилъ*, да крыжъ Римской *положилъ*» (368) и т. д.

Ссылаясь на «предания святыхъ отецъ», Аввакум указывает, где и как должны быть использованы, согласно традиции, кресты: «да будетъ крестъ Христовъ тричастный на престоле, и на жертве, еже есть на просвире, и на главе церкви, и на иконахъ... Держимъ же и четвероконечный крестъ во церкви... токмо на ризахъ, и стихаряхъ, и патрахиляхъ, и пеленахъ» (261); «почитаемъ крестъ Христовъ с возглавиемъ на престоле, и на просвирахъ, и на церкве на главе... четвероконечный... да будетъ в церкви: на ризахъ, и на пеленахъ» (269). Каждый раз при этом Аввакум подчеркивает «сыновнее», подчинительное в церкви положение четвероконечного креста по отношению к трисоставному: «Рабъ онъ Христову кресту или предтеча» (262); «на сыновномъ, еже есть – на четвероконечномъ кресте» (268); «четвероконечный – образецъ и предотеча Христову кресту» (269); «сеновнаго четвероконечнаго» (269). Точно так же Аввакум характеризует положение крестов и в «Послании "рабомъ Христовымъ"»: «Поклоняйся кресту Христову, а не сеновному, сиречь предотече креста Христова» (824); «по-польски крыжъ, а по нашему образъ креста, или сеновной крестъ, или предотеча креста Христова» (824).

Указания на подчинительное положение четвероконечного креста в церкви почти всегда сопровождаются в тексте ссылкой на святых отцов церкви: «вси богословцы в словесехъ своихъ научаютъ почитати трисоставный крестъ» (260); «Что положиша и святии отцы, то тутъ да пребываетъ неизменно... не прелагай пределы, яже положиша отцы... по преданию святыхъ отецъ» (261); «идеже положиша отцы поклонятися» (269). Установление же четвероконечного креста на «владычнем месте», таким образом, есть нарушение отеческих традиций. До-

казательства этого выстраиваются от противного: как должно быть по правилам и как стало при никонианах.

Кресты не только по-разному используются в церкви и имеют разное положение, но и обладают разной силой воздействия. Истинный крест – «тричастный, отъ кипариса, и невга и кедра сложенный» (260), – способен защитить человека от дьявола и бесов, подать его душе мир и, наконец, ввести в рай. Четвероконечный крест когда-то, во времена Ветхого Завета, также был «знаменосенъ» (при исходе евреев из Египта, при вступлении Иисуса Навина в землю «обетованную», во время заключения пророка Даниила во рву со львом и др.). Но все эти примеры «знамения быша к плотскому избавлению, а не к душевному спасению» (263). От «мысленнаго Фараона, глаголю – диявола и бесовъ его» (263) может избавить только трисоставный крест. Стремясь подчеркнуть слабость воздействия на нечистую силу четвероконечного креста, Аввакум завершает беседу следующим пассажем: «Люби паче всехъ Христовъ крестъ и бежитъ отъ тебе сатана, силою Его гонимъ. А Петровъ и сеновный не тяжелы ему, не болно онъ боится техъ крестовъ, понеже не Владычни» (272). Четвероконечный крест не может защитить человека от сатаны не только потому, что он «не Владычни», но еще и потому, что именно дьявол надоумил никониан «на владычнемъ месте» (262) установить четвероконечный крест: «Явно обманулъ дияволъ рускихъ людей, бедныхъ» (264), «блядословятъ никонияна научениемъ сатаны» (265).

Еще один аргумент в пользу превосходства трисоставного креста – иностранное происхождение главенства четвероконечного креста в церкви. Мотив иностранщины вводится Аввакумом с целью показать, что четвероконечный крест – это не исконно русское, а привнесенное извне: «Римский крыжъ» (260) – «Римскую блядь» (264) – «крыжъ полской» (264) – «мудрование Римскаго костела» (268) и т. д. Насаждение никонианами иностранных церковных обычаев на Руси ведет, по мысли протопопа, к трагическим последствиям. Любое малейшее нарушение отеческого предания приводит к «повреждению души»: «аще мало нечто отъ веры отложилъ, – вся повредилъ... Римский крыжъ почитаютъ, колми суть врежаютъ душа своя» (260). Тем, кто держится четвероконечного креста, Аввакум обещает гибель: «а ты держися четвероконечнаго креста, да с ними же в пеклъ пойдешь, во огнь неугасимый... явно идутъ в пагубу, Римскую блядь возлюбивше крестъ четвероконечный» (264). Скорбеть и плакать будут все: и те, кто возвеличил четве-

роконечный крест, и те, кто вынужден ему поклоняться: «восплачутся вся племена земная, и ты с ними же попиратель креста Христова» (264), «Злейше же суть паче всехъ еретикамъ... и скорбь будетъ» (264).

Сходным образом мотив низвержения трисоставного креста и установления на главенствующее место четвероконечного проявляется и в «Беседе о кресте к неподобным»: «Ну, никониянин, не ты ли еси *отверг* старую истину, животворящий трисоставный крест господень и на том месте четвероконечный июдейский *устроил?»*[123] (227); «никонияне... аще ветхая с римляны *любите*, еже есть четвероконечный крест, а Христос трисоставный *отмещете»* (229). Здесь мы видим тот же принцип создания мотива – антонимические пары. Как и в «Книге Бесед», Аввакум здесь выступает не вообще против четвероконечного креста. С древних времен, об этом протопоп прямо говорит, церковь активно использовала четвероконечный крест для своих религиозных нужд. И в этом памятнике Аввакум также четко фиксирует его церковные функции: «подобно ему место: на ризы, на патрахели, на улари, на пелены» (226). Однако никониане «раба» «пред владыкою пред Христовым трисоставным крестом» (226) решили превратить в господина: «отдале слуге царское место» (226). Именно это и вызывает не только неприятие данного новшества, но и трагическое осознание сего Аввакумом.

Как и в «Книге Бесед», Аввакум в этом произведении дает в тесной взаимосвязи с мотивом установления четвероконечного креста мотив гибели. Но если в «Книге Бесед», написанной гораздо раньше «Беседы о кресте...», Аввакум только предсказывал гибель никонианам, то здесь он уже помещает рассказ о «злых» смертях делателей никоновской реформы[124]. Смерти реформаторов предстают под пером Аввакума «нелепыми», «мучительными». Описание болезней, приведших к трагическому финалу, насыщено ужасающими физиологическими подробностями: «И Ларион-то архиепископ Резанской зле изверг душу свою: ноги у него отсохли, и мучася много, изъчезъ, яко прах. Еще же и Иван Фокин... погибе от земли, прогнило брюхо у него и внутренняя его чревеса и утроба истече... Да и Никон тако же нелепою смертию скончался» (228). И «смердят» их тела после смерти так, что людям нечем дышать: «Лаврентий, Казанской митрополит умре, и не погребоша его, и исполни град вони злосмрадныя... Еле человеком дыхать живущим в Казани той, дондеже мерьтвечину ту его земля взя-

ла» (228). Отталкивающий натурализм описаний демонстрирует, что все это происходило в реальности, а не в некоем метафизическом пространстве, с реально жившими людьми, а не библейскими персонажами. Сочетание элементов фантастики с реалистичностью, можно даже сказать, своеобразной хроникальностью, в сценах «злых» смертей имело, очевидно, вполне определенную дидактическую и догматическую цель в «Книге Бесед». В качестве идейной задачи ставилось устрашение верующих путем демонстрации «мучительных» смертей; предостережение пред возможным страшным исходом вследствие поклонения новым святыням.

Церковные нововведения оборачиваются трагедией не только для реформаторов, но и для всех людей, для государства в целом. Именно «нововводныя пагуба» является, по Аввакуму, причиной эпидемии моровой чумы, бывшей в России в 1654 году: «С начала бляди сия нововводныя пагуба была всемирная... мором во всю землю русскую, во 162-м и третием году, во градех и селех пусто зделал бог» (227). Точно такая же взаимосвязь прослеживается и в «Житии»: «в то время Никонъ... веру казилъ и законы церковныя, и сего ради Богъ излиялъ фиалъ гнева ярости Своея на Русскую землю; зело моръ великъ былъ» (4). Церковные новшества вызвали и кровопролития, и междоусобицы в Русской земле: «таже кровопролитие с польскими, таже междоусобие с Разиным. И иных пагуб несть времени исчести уму моему» (227). Упоминает Аввакум и о многочисленных смертях людей, используя при этом яркое сравнение из мира природы, чтобы подчеркнуть бесконечное множество погибших: «В двадесят и четыре лета по се число, яко звезд небесных и яко каплей дождевных, толико пало глав человеческих за молитв проклятых многих нововводных ересей ваших» (227).

Стремясь показать трагическую суть церковных преобразований, Аввакум вводит и здесь мотив дьявольщины. Он не только отождествляет никониан с бесами, но и добавляет цифровой мотив для указания количества бесов, вселившихся в души никониан: «исполнилася Москва и аер полон бесовских лиц. И в кажнем еретике по сту и по тысяще дияволов, а в Никоне легеон древней» (228); «весь орган ваш телесный – жилище бесом» (227). Не забывает Аввакум упомянуть и о прямых дружественных контактах никониан с нечистой силой: «И койждо имеет в службу свою бесов, а он сам (Никон. – *О. Т.*) всегда с сатаною беседует» (228), «и все они, наследницы адъстии» (228).

Довершая мрачную картину, Аввакум сопоставляет «никонианство» с иудейством. Он сравнивает деяния никониан с поступками древних «жидов», называет реформаторов «новыми жидами»: «никонинин... жидовин новой» (227), «о июдею новый» (227), «Станем про жидов тех старых и новых еще говорить» (224) и т. д.

Таким образом, и в «Книге Бесед», и в «Беседе о кресте к неподобным» Аввакум подробно разрабатывает мотив низвержения трисоставного креста и установления на его место четвероконечного. В обоих памятниках Аввакум шаг за шагом убеждает читателей в трагичности данного церковного нововведения. Мотивы гибели, дьявольщины и иностранщины играют здесь вспомогательную роль. Они служат несомненным в глазах Аввакума доказательством трагичности описываемого предмета. Разница в подаче материала незначительная. Она касается степени нагнетания трагизма. В «Беседе о кресте...» ярче изображены последствия реформ. Натуралистично рисуются с использованием страшных физиологических подробностей смерти делателей реформы. Грубее вводится мотив иностранщины: лишь один раз в памятнике Аввакум применяет характеристику «июдейский» по отношению к четвероконечному кресту, и один раз ссылается на римлян («с римляны»), всё остальное – это грубое уподобление никониан древним «жидам». Кроме того, здесь Аввакум уже не говорит об обмане дьяволом русских людей, а жестко заявляет, что души никониан осаждают тьмы бесов. Наконец, в «Беседе о кресте к неподобным» рисуется не локальная, как в «Книге Бесед», а глобальная катастрофа в Русской земле вследствие введения в церковную практику новшеств. Это и мор, и кровопролития, и гибель огромного количества людей, поданная через яркое сравнение: как не сосчитать, сколько звезд на небе и дождевых капель, падающих на землю, так невозможно определить и точное количество людей, погибших по воле никониан. При этом Аввакум показывает, что гибнут практически все, ибо «отвратил господь бог праведное лице свое от всея земли руския» (Беседа – 228).

Столь же трагичным, как замена трисоставного креста на четвероконечный, видится Аввакуму и введение Никоном триперстия. Наиболее подробно эта микротема разработана Аввакумом в следующих произведениях: «Житие» (редакция В), «Послание Сибирской братии», «Послание «Стаду верныхъ» или «Кораблю Христову», «Послание отцу Ионе», «Сочинения

Богословские» (глава VIII «О перстосложении»); отдельные упоминания содержатся в «Книге Бесед» и в «Беседе о кресте к неподобным». Во всех этих произведениях, за исключением последних двух, материал дается в одних и тех же выражениях с незначительными изменениями, что свидетельствует, во-первых, о контаминации текстов Аввакума, во-вторых, говорит об определенном, ярко выраженном представлении писателя.

Главный трагический мотив в рамках данной микротемы – мотив «пребеззаконной троицы», которую и символизирует собой триперстие: «написалъ имъ креститися тремя же персты в тройцу пребеззаконную» (867, 818); «а трема перъсты не во Святую Тройцу крестятъся, но, по Апокалепсису, пребеззаконная тройца» (695); «Обе тайны пребеззаконны – и три персты и пять перстовъ» (818, 868); «Они же, бедные, мудрствуютъ трема персты... слагая въ Троицу, а неведому – въ какую, болше въ ту, что въ Апокалипсисе» (698, 237–238).

Аввакум подробно раскрывает понятие «пребеззаконной троицы», ссылаясь на Апокалипсис. Каждый палец в крестном знамении имеет страшное сакральное значение: «в нейже тайна тайнам бе: змий, зверь и лжепророкъ» (684); «о нейже свидетельствует Иоаннъ Богословъ в Апокалипсисе: змий, зверь, лживый пророкъ, сиречь: змий – дияволъ, а зверь – антихристъ и царь лукавый, а лживый пророкъ – учитель лукавый, как и Никонъ отступникъ» (818, 868); «змий глаголется дияволъ, а лживый пророкъ – учитель ложной, папа или патриархъ, а зверь – царь лукавый, любяй лесть и неправду» (698, 238); «змий – дияволъ, а зверь – царь лукавой, лже-боpророкъ – папежъ Римской, и по нем патеръ – русский, и прочии, подобни имъ» (901).

Дополнительные характеристики, вводимые Аввакумом с целью создания трагической экспрессии, – эпитеты «скверный» и «мерзкий»: «скверный и мерзкий образъ на чело возлагаютъ: скверный – три перста, а мерзкий – пять перстовъ» (819, 868); «на чела возлагаютъ... скверный и мерский образъ» (695); «и дастъ имъ скверный печать... печати ради сея скверныя... возложитъ имъ скверный и мерзкий образъ на чело... мерзкий образъ» (239, 700); «три жабы, или три лягуши, и оскверняютъ человека» (869, 901). Данные определения имеют устойчивый характер в произведениях Аввакума. Они употребляются протопопом всякий раз, когда он обращается к описанию нововведений Никона. «Скверными» и «мерзкими» представляются Аввакуму и жертва никониан [«Несть ваша чиста и свя-

та жертва, несть; но скверна, и прескверна, и противна» (870), «никонияня жертву оскверниша» (626)], и крещение [«Понеже и крещение еретическое несть крещение, но осквернение» (865)], и масло [«Да и масломъ мажетъ причастниковъ своей скверне... Да такъ-то миръ-отъ мажетъ и сквернитъ» (464)], и вообще все учение [«отступникъ Никонъ съ товарищи всехъ тщится перемазать скверпами» (433), «Хорошо творят... к новикам, не ходят, да не скверятся» (890)].

Доказывая трагическую суть триперстия, Аввакум каждый раз говорит о губительности триперстного знамения для человека: запечатлевшийся «скверной печатью» «зде погибаетъ» (819, 868); «погубитъ единородную душу свою; велия бо язва и неисцельна отъ трех перстов бываетъ души» (864–865), «увязоша в сети сей смертней, вси грядут въ пагубу» (871). Он обращается к мрачной гротесковой фантастике, утверждая, что человек, знаменующий себя тремя перстами, живым «уловлен дьяволом»: «И аще кто любитъ сию треперстную ересь и всем сердцемъ прилежитъ к ней, живъ уловленъ во дияволю волю» (869, 819). Порой приравнивает знаменующихся триперстием к живым мертвецам: «а мне видятся равны уже оне мертвецамъ темъ, аще и живи суть, но исполу живи, но дела мертвечия творятъ» (237, 698). Оксюморон «живой мертвец» рождается из восприятия Аввакумом своей судьбы. Темницы, в которых протопоп пребывал большую часть своей жизни, ассоциируются у него с гробом: «въ темнице мне, яко во гробу, сидящу, что надобна? Разве смерть?» (761). Точно так же он говорит и о старце Епифании: «Многогрешный инокъ Епифаний... въ темнице, яко во гробе, седя» (928). Даже свое нахождение в Даурской ссылке Аввакум уподобляет состоянию «непогребеново мертвеца»: «к Москве вытощили, яко непогребеново мертвеца» (247–248). И себя, и других узников, посаженных в земляные тюрьмы [«Я сижу подъ спудомъ-темъ засыпанъ» (809)], протопоп называет «живыми мертвецами» [«Не презирай живова мертвеца» (920)] и затем переносит это определение на всех людей – современников никоновских реформ. И на свободе, не только в земляных тюрьмах, человек оказывается «живъ-погребенъ»: «О Христе Исусе питайся нашъ братъ, живой мертвецъ, воздыханиемъ и слезами донеле же душа въ теле; а егда разлучится, ино и такъ добрь, живъ-погребенъ. Воистинну и на свободе людите въ нынешнее время равны съ погребенными» (810); «Где же детися, – живыя могилы несть» (844). Вся никонианская Русь предстает под пером Аввакума огромной темницей[125].

Всем знаменующимся триперстием Аввакум обещает в будущем, после смерти, мучения во веки веков: «блюдитеся, правовернии, сея скверныя печати, да не со дьяволомъ осуждени будите въ тартаре преглубокимъ» (819); «вси грядут въ пагубу, идеже вертепы и примрачная жилища, идеже несть Бога, ни света, но тма дияволе» (871); «аще кто кланяется зверю... и приемлеть начертание на челе своемъ... будетъ мучен огнем и жупелом... И дымъ мучения ихъ во веки веком восходитъ, и не имутъ покоя день и нощь» (871–872); «аще кто имать на себе печать зверину или число имени ево, то яве таковый погибе отъ Бога и отъ человекъ, и уже покаяния таковому несть, и имя его не написано будетъ во книгахъ животныхъ Агнца Божия» (321) и т. д.

Последствия для человека, осенившего себя триперстием, оказываются катастрофическими. Человек обязательно попадет в ад, не будет знать покоя ни днем, ни ночью, будет мучен «огнем» и «жупелом», и нет для него никакой надежды очиститься от столь тяжкого греха, нет у него надежды и на общее воскресение. При жизни запечатлевшимся тремя перстами грозит омрачение ума: «И у запечатлевшагося бываетъ умъ теменъ и мраченъ. Не разумеваетъ таковый истинны церковной, омрачася» (819, 868); «не знаменуйся тремя персты... дурно и зело души не удобно; понеже мраковидный дух умъ крестящихся тремя персты омрачаетъ» (871); «омрачает бо у таковаго духъ противный умъ» (864); «егда самъ себя волею своею печатаетъ тремя персты, таковаго умъ теменъ бываетъ... всегда помраченъ» (239, 700); «А ничто такъ, яко тремя персты кто крестится, тотчасъ омрачит умъ дияволъ» (870). Мотив омрачения ума, возникающий в текстах благодаря экспрессивным повторам, появляется, как и эпитет «скверный», каждый раз, когда Аввакум характеризует церковные нововведения и поведения никониан в целом. Его произведения пестрят указаниями на омрачение ума – безумие – затмение ума у никониан: «Охъ, охъ, затмение ума!» (278); «на всехъ наиде мрачность и потемнение умное» (325); «Где ты ум-отъ делъ?» (336, 352); «самъ помраченъ слепотою» (588); «умъ мраченъ, и душу темну» (632); «Аще кто возлюбитъ злыя никониянския книги и иныя поступки... умъ-отъ у нево омрачится от погани той новой» (506) и др.

С целью указания истоков «треперстной ереси» (819) Аввакум дает краткий экскурс в историю. Он вспоминает папу римского Фармоса, введшего триперстие: «се бо есть древняго Фармоса, отступника и еретика, папы Римскаго мудрование

его со дьяволом» (817–818, 867 – то же самое с перестановкой слов); «Сия три перста предалъ Фармосъ, папа римской, благословлялъ и крестился ими» (238, 698); «се явное мудрование древняго отступника Фармоса еретика, папы Римъскаго» (694). Сопоставляет с ним Никона-отступника: «три перста... – предание Никона, отступника, со дьяволомъ и съ Фармосомъ» (699, 238). Не останавливаясь на указании истоков триперстия, Аввакум рассказывает фантастическую по своей сути историю «жизни после смерти» Фармоса. Папа Стефан VII, ревнуя о благочестии, выкопал тело Фармоса из земли и «поругалъ ево» (238) за «триперстную ересь». История дальнейших манипуляций с телом Фармоса полна ужасающей гротесковой фантастики. Тут и земля ведет себя странным хищническим образом: «папа Стефанъ... повеле перстъ единъ отсещи и ввергнуть на землю, и раступисся земля и бысть пропасть велия» (818, 867); «повеле перъстъ отсещи, и кинули на землю. И разступися земля, пожре перстъ, и бысть пропасть» (694); «перстъ отсекше, бросилъ на землю, и разступилася земля и пожре перстъ» (238, 698). И огонь исходит из недр: «Таже другии перъсть отсекши, кинули, и изыде огнь» (694). И воздух наполняется губительным для людей смрадом: «потомъ и третий отсекши бросилъ, изыде изъ земли смрадъ лютъ и начаша люди от смрада издыхати» (238, 699); «таже и третий, и бысть смрадъ лютъ въ граде» (818, 867); «И третии отсекши, кинули, и бысть смрадъ во всемъ граде, яко и людямъ издыхати отъ смрада» (694). Интересно, что «смрад» от отсеченного перста Фармоса удивительным образом напоминает «смрад», который распространяется по земле с приходом антихриста. В «Книге Бесед» Аввакум рассказывает о видении антихриста Иоанну Богослову и делает акцент именно на этом: «егоже (антихриста. – *О. Т.*) виде Иоаннъ Богословъ восходяща отъ бездны, омрачающа и посмражающа воздухъ» (320). Сходным образом рисуется антихрист в видении самому Аввакуму: «ведутъ ко мне... нагова человека, – плоть-та у него вся смрадъ и зело дурне, огнемъ дышитъ, изо рта, изъ ноздрий и изъ ушей пламя смрадное исходитъ» (360). Все детали: смрад, огонь, бездна, – присутствующие в описании появления антихриста, совпадают с деталями рассказа о поругании тела Фармоса. Это совпадение в текстах Аввакума косвенным образом доказывает, что триперстие – это печать антихриста, о чем Аввакум неоднократно прямо заявлял в своих произведениях: «печатию запечатлешася антихристовою» (864); «печать антихристова на главе стала, и на брюхе, и на

плечахъ» (868, 819); «треми персты, то есть сатаною, знаменатися повелеваютъ» (321); «тремя персты – щепотью – знаменаешися, сиречь печатью антихристовою» (Беседа – 223).

В «Книге толкований» есть еще один примечательный пассаж, относящийся к Фармосу и никонианам. Здесь Аввакум предупреждает: всех никониан после смерти ждет та же участь, что и Фармоса: «Всякъ любяй веру никониянскую не будетъ яко мирсина никако, но яко Фармосъ папа, законоположникъ Римскаго стола, по смерти провонялъ и смрадомъ своимъ весь градъ огнусилъ и ко издохновению приведъ, дондеже Стефанъ папа въ Тиверъ реку смрадное тело ввергъ» (523). Их тела и души «провоняют» точно так же, как и тело Фармоса: «и прахъ ихъ лопатами загребутъ... провонялыхъ душъ. Адомъ вонякотъ все» (523); «А ваше никониянское собачье умышление... в прахъ разыдется, и провонеетъ яко мертвой песъ» (523). Как видно, и здесь есть отсылка к аду. Очевидно, все эти совпадения в произведениях Аввакума не случайны. Они служат доказательством дьявольского происхождения любого проявления никоновской ереси, неизменно приводящей к трагическим последствиям и при жизни людей, и после смерти.

Несмотря на обличения «триперстной ереси» ревнителем Стефаном в прошлом, она получила широкое распространение у разных народов: «Но аще ревнитель Стефанъ и обличалъ сию триперстную ересь, а однако римляне и до ныне трема персты крестятся, потомъ и Польшу прельстили, и вси окрестныя рещи – немецъ и серби, и албанасы, и волохи» (238); «вси обольстились» (699). Добралась эта ересь и до «безумных» и «слабых» (818) греков, и до «бедной» Руси: «сию троицу исповедуютъ въ трехъ перстахъ греки и наша Русь бедная» (818, 868); «греки оболстились, а ныне и наша Русь ту же три перста возлюбила» (238, 699). В результате Аввакум заключает: «не по што намъ ходить в Персиду мучитца, а то дома Вавилонъ нажили» (240, 700). «Нестроение церковное» мыслится Аввакумом как общее трагическое состояние мира. Прежнее восприятие своей земли как праведной разрушено церковным расколом, и теперь своя земля становится вредоносной заграницей.

Это утверждение поддерживается, как обычно в произведениях Аввакума, и мотивом отступления от отеческого предания: «три перста, и пять перстовъ противны святыхъ отецъ преданию» (818, 868); «Отвергли никонияня вечную правду церковную, не восхотели... по преданию святыхъ отецъ креститися» (864).

Еще одно новшество Никона, воспринятое Аввакумом в трагическом свете, – это исправление старопечатных книг[126]. К этой микротеме Аввакум обращается и в «Книге толкований», и в «Книге обличений», и в различных посланиях и письмах. Во всех этих произведениях прослеживается явная антитеза «старых» и «новых» книг. «Старые» книги в представлении Аввакума – это «непорочные» книги: «святейшие вселенския патриархи... преписують себе книги съ непорочныъ книгъ писменныхъ... Те все непорочныя книги печатають словенским языкомъ» (884); «не замай старыхъ святыхъ непорочныхъ книгъ» (413). «Новые» же книги оцениваются Аввакумом как еретические: «ереси... въ книгахъ новыхъ» (796); «съ нововводными ересми книги» (796); «расколъ творять книги еретическия» (884), «Всехъ еретиковъ отъ века ереси собраны в новыя книги» (413); «темъ книгамъ зазорнымъ, сквозе еретическия руки прошедшимъ» (884) и др.

Обращает на себя внимание в рамках рассматриваемой микротемы яркая оценочная антитеза. «Старые» книги – «добрые», «чистые», «святые» книги: «книги добры Иосифовы» (910); «древнихъ книгъ святыхъ» (351); «Держися книгъ Филаретовскихъ и Иосифовыхъ: тутъ правость чиста и неблазнена» (828); «во святыхъ книгахъ» (637); «старопечатныя книги... печатей бывшихъ благочестивыхъ царей Михаила и вышше его, – сия добры книги... Чисты и хороши Филаретовы и Иоасафовы» (532). «Новые» книги – «злые»: «многия злыя ереси... въ книгахъ новыхъ находятся» (796); «злыя никонияиския книги» (506). Оценка новых книг как «злых» поддерживается в текстах и указанием на то, что «новые» книги искажают прежние представления о Божестве и других религиозных догматах: «Климантовы-те книги, и повыше Иосифа-тово, не исказили – ль?» (847); «и Климантовы книги, и Григория Нискаго правила многия, еретики исказили» (637); «по старым книгам кои постружены» (840); Амиритова книга «и добра была книга, да отъ еретикъ испоганена стала» (641). Порой переписывание «старых» книг на новый лад оценивается протопопом как разврат: «еретики-де и Григория Нисскаго правила развратили... А и Климентовы книги... развращены отъ еретикъ» (852); как воровство: «Не ново воровать врагомъ Божиимъ во святыхъ книгахъ» (637); «Полно воръ некто, такой жо, в книгу-ту ево внес... Сего дни ли ворують?» (847).

«Новые» книги пишутся на основе собственных измышлений, без опоры на старые письмена: «Что взбрело на умъ, то и

творятъ» (852). В «Книге обличений» Аввакум прямо называет «новые» книги «изустными баснями», «враканьем»: «веруйте, православные, такъ, какъ я написалъ кое-какъ наизусть» (609); «собираячи безъ книгъ. Похвално тебе изустное-то враканье... басни написалъ... а ты баснями же изустными ползуешь... Баснями-теми не книжными... наизусть басянъ не умею складывать... изустные басни безъ книгъ» (610); «И прочая басни ихъ во Амиритове книге» (641); «по баснямъ веру держишь» (587); «Не пора ли тебе покинуть сия басни?» (605). В противовес этому «старые» книги и приверженцы «старой» веры во всем опираются на книжную традицию: «Мы же правовернии последуемъ Святому Писанию и держимъ неизменно, какъ старопечатныя книги научаютъ» (532); «Я же... по книгамъ-темъ святымъ ковыряю съ нужею» (610); «Мы же... последуемъ церковному преданию со святыми» (637).

Чтение «старых» и «новых» книг ведет к разным результатам. Так, прочтение «новых» книг вызывает у человека омрачение ума. Человек резко меняется в нравственном отношении в худшую сторону: «Аще кто возлюбитъ злыя никонияския книги... ко всему нестроенъ учинится: умъ-отъ у нево омрачится отъ погани той новой, и бываетъ милостивый не милостивъ, и незлобивый злобенъ, и праведный лживый учинится» (506). Чтение «новых» книг не дает возможности узнать святую правду и истину: «По письменнымъ тетрадкамъ и по никонианскимъ блядивымъ книгамъ не уразумеешь правды о Святей Троице» (632). Читая «старые» книги, человек, наоборот, обретает «целость ума»: «целости ума ищемъ въ старыхъ книгахъ» (532); «целости ума и жития во учители смотри... по книгамъ православнымъ» (821).

Наконец, чтение «новых» книг неизменно оборачивается для человека гибелью, всевозможными бедами: «Приемлющии же съ нововводными ересми книги не точию спастися по нихъ возмогуть, но и снидуть до ада» (796); «Всегда грызуся, да бы те новыя книги во огнь покидать... Аще ли же ни, къ великимъ бедамъ идетъ» (844—845); «в расселинах книг ихъ человецы погибают» (947); «кто возлюбитъ злыя никонияския книги... таковый вся своя добрая погубляет... Такова-то ихъ новая-та благодать проклятая, губитъ людей техъ добрыхъ» (506). Чтение «старых» книг приводит исключительно к благости и миру: «держати бы Филарета патриарха старопечатныя книги. И тако будетъ Христосъ посреде насъ и царство мирно будетъ» (845).

Таким образом, трагическая суть исправления старопечатных книг на страницах произведений Аввакума выявляется через ряд последовательно разработанных писателем антитез. Прежде всего, антитеза, характеризующая нравственную суть книг: «злые» книги – «добрые» книги. Во-вторых, антитезы, указывающие на характер описываемого в книгах материала: «еретические» книги – «неподобные» книги, «изустные басни» – ориентация на книжную традицию. В-третьих, антитеза последствий чтения старой и новой церковной литературы: омрачение ума – целость ума; гибель, беды, раскол – мир и благодать.

Точно так же Аввакум последовательно доказывает трагическую суть многоголосного пения. Как и в случае с книгами, Аввакум противопоставляет единогласное пение многоголосному.

Единогласное и наречное пение, в отличие от многоголосного, освящено древней традицией. В «Послании «рабомъ Христовымъ» Аввакум подробно перечисляет авторитетные источники, повелевающие петь «единогласно и на речь»: «Тако и Златоустъ научаетъ въ Беседахъ Апостолскихъ, и въ Стоглаве царя Ивана Васильевича писано. Единогласно же пети повелеваютъ соборомъ Московскимъ поместнымъ» (826). Апеллирует к знаковым в русской церковной традиции фигурам «знаменосцев»: «Тамо на соборе быша знаменосцы: Гурий Казанский, и Филипъ Московский… а началной бысть… митрополитъ Макарий Московский» (827). Подтверждает своим собственным опытом ведения церковной службы: «А наречное пения я самъ, до мору на Москве живучи, виделъ… Я по немъ самъ пелъ у Казанския многажды» (827).

Сходным образом Аввакум доказывает древность единогласного и наречного пения в «Письме попу Стефану»: «при царе Иванне и при Макарии митрополите, – таможе бысть и Гурий, архиепископъ Казанский, – на соборе, и тогда грамоты изданы о единогласном пении» (910). Утверждает, что «наречныя ирмосы видехъ своима очима старобытныя» (911). Удостоверяет древность традиции наречного пения ссылкой на продолжительность бытования подобной практики ведения службы через введение количественно-временного указателя («многажды»), а также ссылается на свой опыт, опыт других протопопов, точно указывая временные рамки: «И до мору… прежде ссылки Даурской, по нихъ многажды пелъ со священномученикомъ Даниломъ, съ Костромскимъ протопопомъ» (911). То же – в «Послании "отцу" Ионе»: «И Златоустъ во Нравоучении беседуетъ…» (897).

Единогласное и наречное пение осознается Аввакумом как праведное: «И въ старыя времена иныя фиты все выпеваютъ... речь бо была чиста, и права, и непорочна» (827); «Праведно бо есть пети и славити Святую Троицу единогласно и на речь» (896); «Не ново-су единогласное пение и на речь, но старая то вечная правда» (897). Петь подобает «противъ печати»: «Праведно бо пети... глаголати противъ печати» (896); «подобаетъ пети... противъ печати» (826). Слова следует петь так же, как они произносятся: «какъ говорю речь, такъ ся и пою» (827); «какъ напечатано, такъ и пети подобаетъ и говорити во единъ глас» (897). Призывая ориентироваться на старую исполнительскую эстетику, Аввакум тем самым ратует за «ясность смысла слов, поющихся в храме»[127]: «последовати словесемъ и уму... подобаетъ» (827). Отстаивая свою позицию, Аввакум обращается к авторитету апостола Павла. Утверждая необходимость «разумети тонкости глагола» (897), Аввакум пишет: «Да и Павел Апостолъ научает разумно в церкви пети... Вся глаголет, о разуме глаголя» (897).

Новое «партесное многоголосие», «усиливающее светское начало»[128], воспринимается Аввакумом как чужеземное, как «латинская ересь»: «послушать нечево — полатыне поютъ, плясавицы скоморошьи!» (292); как дьявольское: «Заслепил полно дияволъ косноумиемъ истину разумети» (897).

Многоголосие, по Аввакуму, оказывается губительно для разума: «А где не единогласно пение и не наречно: тамъ какое последование слову разумно бываетъ?» (827); «Красноглаголанием-темъ погубляешь разумъ» (897); «А во многоглаголании пение и не на речь, как разумъ, глагола, разуменъ будетъ? И самъ певецъ, поюще, не разумеет, токмо лише знамя украшают, ревущи; крюки имъ надобны, а не сила глагола... Заслепил полно дияволъ косноумиемъ истину разумети» (897). Стремление к красоте созвучия затемняет смысл богослужения. Словесное содержание при таком исполнении часто непонятно, следовательно, не приносит никакой пользы. Более того, партесное пение не ориентировано и на Бога, как это было принято в средневековой традиции[129]. С точки зрения Аввакума, многоголосная служба суетная [«молитва его суетна есть» (896)], льстивая [«Лесть сию молитву я вменяю» (828)], такие молитвы не доходят до Бога, в отличие от «наречного» пения, доступного и понятного всем. Тот же, кто «единогласнаго пения и наречнаго» (896) «не любит», «крадет душу свою слабоумием, не хотя повинутися вечной

правде» (896); «смущен... и не совершенъ тот есть боголюбецъ» (896).

Сходным образом Аввакум доказывает зло троичной аллилуйи. Во вступлении к «Житию» Аввакум противопоставляет троичное и четверичное воспевание Бога: «трижды воспевающе, со ангелы славимъ Бога, а не четыржи» (5).

Ангельская песнь в никоновской редакции звучит так: «аллилуія, аллилуія, аллилуія, слава Тебе, Боже!» (5). Тройственный повтор слова «аллилуія» означает три ипостаси Троицы, а четвертый повтор слова в русском переводе символизирует их единство в Боге. Аввакум выступал за двукратное повторение слова «аллилуія», как повелел Василий Великий: «Василий... повеле пети две ангельския речи, а третьюю, человеческую, сице: аллилуія, аллилуія, слава Тебе, Боже!» (5). По мнению проповедника, четырехкратное повторение слова «аллилуія», восхваляющее Бога трижды по-еврейски и один раз по-русски, означает непонимание никонианами тринитарного догмата. Подтверждая правоту «тричисленного» воспевания, протопоп апеллирует к авторитету отцов церкви: «Григорий Ниский толкуетъ... Василий Великий пишетъ... У святыхъ согласно, у Дионисия и у Василия...» (5); к сверъестественному источнику: «Пространно Пречистая Богородица протолковала о аллилуіи, явилася ученику Ефросина Псковскаго, именемъ Василию» (6). Сопоставляет пение аллилуйи с символикой «трисвятой песни»: «святъ, святъ, святъ Господь Саваофъ... Зри: тричислено и сие воспевание» (6).

Четверичное воспевание, утверждает Аввакум, «мерско Богу» (5), ибо восходит к иностранному источнику. Старая традиция воспевания Бога, прописанная Дионисием и Василием, противопоставляется «римской бляди» (5). И если в «сугубой» аллилуйе «велика» «хвала Богу», то от тех, кто «поримски Святую Троицу в четверицу глаголютъ» (6), «досада велика» (6). Четверичное воспевание, таким образом, предстает у Аввакума как абсолютное зло: «зло и проклято се мудрование... избави Боже сего начинания злаго» (6).

Умирание истинного благочестия видит Аввакум и в изменении облика святых на иконах[130]. Вся беседа 4 из «Книги Бесед» построена на антитезе «добрые изуграфы» – «неподобнаго изуграфы» (281). Г. К. Вагнер, проанализировав «круг художественных образов», предопределивших эстетику Аввакума, пришел к выводу, что под «добрыми изуграфами» протопоп понимал «художественную образность эпохи Андрея Рубле-

ва и Дионисия», а под «неподобными изуграфами» – «"плотский" стиль царских живописцев XVII века»[131]. Аввакум, будучи «страстным защитником истинного величия и чистоты Человека в единстве его духовных и плотских качеств»[132], отрицал телесную толстоту новых иконописных ликов: «пишутъ Спасовъ образъ Еммануила, лице одутловато... руки и мышцы толстые, персты надутые, тако же и у ногъ бедры толстыя, и весь... брюхать и толстъ» (282); «А Христа на кресте раздутова: толстехунекъ миленкой стоитъ, и ноги-те у него, что стулчики» (284); «А вы ныне... пишите... толстобрюхихъ, толсторожихъ, и ноги и руки яко стулцы» (291). Гипертрофированная «плотскость», наблюдаемая протопопом в новой живописи, подчеркивается нарочитыми повторами внутри одного предложения слов «толстый», «раздутый», «надутый». Сравнение «яко стулцы» усиливает впечатление «заземленности» новых иконописных ликов и одновременно демонстрирует отход от «гармонического идеала красоты духа и тела»[133], сложившегося в эпоху Рублева, и болезненное переживание Аввакумом потери этого идеала.

Телесной толстоте[134] Аввакум противополагает тонкость[135]: «Христосъ же Богъ нашъ тонкостны чювства имся все» (283); «добрые изуграфы... описуютъ: лице, и руце, и нозе, и вся чувства тончава и измождала отъ поста» (291). Эстетика «тонкостных чувств» Аввакума основывается на «господней красоте», на том, что «Божественное» «не человекообразно», а «истинный христианин» должен быть во всем «богоподражателен»[136]. «Условность и бестелесность» средневековой живописи понимались Аввакумом «как изображение духовной устремленности, отрешенности от материальных (плотских) благ»[137]. В новой же иконописной традиции образы оказываются максимально приближенными к человеческому естеству. Стремление к «иллюзорному "живоподобному" изображению внешнего вида человека (его тела, плоти)»[138] привело к тому, что лики святых рисовались не только толстыми, но и с расчесанными волосами. Аввакум неоднократно упоминает эту особенность внешнего облика реформаторов и каждый раз уничижительно добавляет: «чтобы бабы блудницы любили ихъ» (279), «расчесавъ волосы, что девка, (...) чтобы черницы-ворухинянки любили» (303). Святые изображаются в измененных ризах («ризы измены»), слагающими персты «малаксой» («сложение перстовъ – малакса вместо Христова знамения»). Порой новые иконописцы пишут руку у святого «раскорякою-тою». Не чура-

ются никониане и откровенного безобразия на иконах, стремясь к правдоподобности, понимаемой ими весьма специфически: «пишутъ образъ Благовещения Пресвятыя Богородицы, чреватую, брюхо на колени виситъ» (283). Сходным образом о трагическом безобразии в никоновском иконном писании Аввакум высказывается в «Послании отцу Ионе»: «не то испорчено, ино иное, похабством вся чинят: и в лицах белость, а не румянство, и в ризах скудость… у самого Спаса косы и браду неподобно пишут; а благословящая рука – Малакса» (898).

Новая манера письма, отличающаяся натурализмом, огрублением образов, сосредоточенностью на внешнем «благообразии» в ущерб высокой духовности, была заимствована русскими живописцами из иноземных источников. Мотив устроения всего на иноземный лад[139] проходит лейтмотивом сквозь все повествование: «яко немчинъ брюхатъ» (282); «А все то кобель борзой Никонъ… устроеетъ все пофряжьскому, сиречь понеметцкому» (283); «Якоже фрязи пишутъ» (283); «неподобнымъ образомъ, писаннымъ по немецкому преданию» (287); «нынешние образы, писанные по немецкому» (287). Перенимание чужеземных обычаев вызывает у Аввакума неизменное чувство горести: «Охъ, охъ, бедныя! Русь, чего-то тебе захотелося немецкихъ поступовъ и обычаевъ!» (284).

Давая характеристику старым и новым иконам, Аввакум каждый раз подчеркивает факт изменения старых традиций иконописи: «А вы ныне подобие ихъ переменили» (291); «Святые образы изменили» (292); «Да и много же у ихъ изменениетово во иконахъ-техъ» (287). Отход от изображения «обоженного Человека», превознесение плотского начала над духовным в новой иконописи Аввакум характеризует как «опровергоша долу горняя» (283).

Любые изменения в иконописи уподобляются Аввакумом бесовским игрищам: «играютъ съ бесами-теми заодно надъ Христомъ, и надъ Николою, и надъ всеми святыми съ Богородицею светомъ нашимъ, да и надъ нами, бедными, что черти надъ попами» (285). Все перемены[140] расцениваются Аввакумом как деяния дьявола: «дияволе злохитрие… ослепилъ сатана! Водимы духомъ противнымъ… то антихристова печать» (273–288). Ситуацию усугубляет и мотив Божьего попущения: «Бысть въ лета наша в русской земли иконнаго писма неподобнаго изуграфы» (281); «Христосъ имъ время-то попустилъ» (285). Наконец, Аввакум прямо говорит о горестности для истинного христианина изменений ликов святых: «Святыхъ об-

разы изменили и вся церковныя уставы и поступки: да еще бо християномъ милымъ не горко было!» (292).

Итак, мотив низвержения старых святынь и символов и установления на их месте новых выявляется в текстах протопопа Аввакума через антитезы: трисоставный крест – четвероконечный, двуперстие – триперстие, святые старые книги – злые еретические книги, единогласное пение – многоголосие, «сугубая» – «трегубая» аллилуйя, «добрые изуграфы» – «неподобнаго изуграфы». Каждый раз Аввакум противопоставляет старину новизне и последовательно доказывает трагическую суть никоновских новшеств, используя различную палитру средств создания трагической экспрессии, главными из которых являются мотивы гибели, иностранщины, дьявольщины, зла. Общая картина такова: реформы Никона привели к тому, что «на всю Россию гневъ Божий» пал, «во всякомъ граде и въ странахъ велие нестроение и туга велика. Всюду слезы, и рыдание, и стонание велие» (733).

Глава 2. Мотив разграбления и воровства

Тема умирания истинного благочестия поддерживается и мотивом разграбления и воровства, ярко проявляющимся в девятой беседе «Книги Бесед»: «Кой что *захватилъ*, тотъ то и *потащилъ*: иной за сердце-то *ухватилъ*, еже есть престолъ святый четверостолпный *переменялъ* и пятый столпъ в средине *учинилъ*, и тутъ мощи *положилъ*, а иной воръ за голову невесту Христову *ухватилъ* и венецъ богоукрашенный *сорвалъ*» (367); «А иной кобель борзой антимисъ *сорвалъ* съ престола, еже есть мощи святыхъ: пришиты были подъ индитиею на срачице, и онъ, овчеобразный волкъ, литонъ *устроилъ* с мощьми наверху индитии подъ Евангелиемъ» (368); «А иной воръ церковной, с просвиръ Христовъ крестъ *схватилъ*, да крыжъ Римской *положилъ*. А просвиру-ту Предотечю, что тараканъ *изгрызъ*, девять дыръ *сделилъ*, а самъ говоритъ: в девять чиновъ небесныхъ силъ такъ надобе» (368) и др. В приведенных выше цитатах Аввакум использует одинаковую глагольную лексику: захватил – потащил; ухватил – переменял – учинил – положил; ухватил – сорвал; сорвал – устроил; схватил – положил; изгрыз – сделал. Отчетливо видно: во всех отрывках изначальное действие никониан – это разрушение старого и затем установление нового, своего порядка. Никониане в представлении Аввакума создают в церкви свою реальность путем перемены привыч-

ных форм, обрядов, местоположения священных предметов. В итоге церковное устройство получает перевернутый по сравнению с древним порядком вид[141].

Мотив разорения и воровства выявляется не только через повторы синонимичных слов, но и через прямые авторские высказывания: «Не умолчимъ-су и по смерти своей вашему воровству... всю невесту Христову разорили. Разорили... разорили... А отъ воровъ терпи... воръ церковной» (366–368).

Подчеркивая трагическую суть церковного «воровства», Аввакум указывает на иноземный источник церковных перемен. Он сопоставляет вносимые никонианами изменения в устройство церкви с действиями паперетиков в Риме[142]. Никониане «пять просвиръ вместо седми возлюбили. Такъ же и в Риме прежде васъ соделося. Папа еретикъ... такъ же откинулъ отъ седми две просвиры... А другой папа после тово еще две откинулъ... А после тово третей папа еще две откинулъ» (371). Вспоминает Аввакум и еще об одном изменении, внесенном Никоном: «А иной папа: не подобаетъ-де кислой просвире в службе быть, но опреснокъ» (371), «Да будетъ и у насъ опреснокъ, что в Риме» (374), «папа с Никономъ, преснолюбцы» (374). Полное совпадение действий римских пап в прошлом с поступками никониан приводит к тому, что в представлении Аввакума никониане – это те же римляне. Комментируя русский церковный раздор, Аввакум пишет: «Разорили римлянаворы» (367).

Никониане «самочинно» передвинули все на иное место, поправ предание святых отцов: «никонияна... самочиннемъ... приносятъ» (370); «среди заутрени у васъ бываетъ самочиние» (853); «никонияна изъ единаго хлеба самочиниемъ многи части приносятъ в приносъ» (370). Собственно все церковные новшества являются результатом самомнения и гордости никониан. Они отвергли Писание и веруют по «самосмышленным» тетрадкам. Поэтому в целом ряде произведений (в «Книге Бесед», «Книге обличений», различных посланиях) Аввакум настойчиво призывает веровать по Писанию, а не по «своеумным» затейкам никониан: «Веруй по Писанию церковнаго разума, а не по тетраткамъ своего самосмышления» (609); «своеумнымъ темъ затейкамъ не внимаемъ» (345). Разум церковный противополагается разуму человеческому как единственное средство спасения: «Не буди намъ с вами по своему смышлению спасение свое содевать, но по преданию святых и богоносных отец» (847). Желание жить и веровать своим умом, без

опоры на святое Писание, оборачивается тем, что никониане своей волей предают себя в руки антихриста: «самоволно приступили ко антихристу» (803); «ныне они самоволне себя ему (дьяволу. – *О.Т.*) вручили и перепечаталися его скверною печатью» (312).

Церковное «воровство», понимаемое Аввакумом как «самочинное» изменение обрядов и перемена местоположения священных предметов, ведет ко всеобщей гибели. И сами никониане «погибшие» (375), и люди, посещающие новую церковь, «погибшие»: «живыхъ въ адъ хотятъ свести людей-техъ бедныхъ» (375); «вси грядутъ заодно в пропасть» (376). Отсюда – душевная боль: «Болно-су намъ, – мать нашу ограбили» (366).

Мотив разграбления и воровства неизменно появляется на страницах произведений Аввакума при описании действий никониан: «все *розно тащатъ* еретики из церкви-той» (358): «*разграбили*, зело *разорили*, и крестъ с маковицы Христовъ *стащили* трисоставный и *поставили* крыжъ латынской четвероугольный, а изъ церкви-той все *выбросали*, и жертву *переменили*, молитвы и пение» (358); «не давайте *грабить ворамъ* матери своея» (359) – в беседе 8 «Книги Бесед». То же – в «Книге толкований»: «За что ты здесь отщипался отъ Христа и пречестную икону Богородичну со престола *согналъ*» (442); «А никонияня... *своровали* над церковию» (445); «Богородицу *согнали* со престола никонияня... *воры*... с престола *зброслии*» (458); «ты *разсекъ* девятию частми, тело церковное на уды *раздробилъ*... *разрезалъ* на части миленькихъ святыхъ» (487). И неизменно этот мотив сочетается с мотивом дьявольщины. Никониане каждый раз уподобляются детям антихриста и всегда действуют по научению отца своего: «Что велитъ дияволъ, то и делаютъ! (...) антихристова чадь... все на антихристово лице устроили... Дети ево; отцу своему уградили путь» (358).

Глава 3. «Дурные» обычаи

Изменения коснулись не только основополагающих церковных символов, но и бытовых обычаев. Новые обычаи характеризуются Аввакумом как дурные [«обычая свои дурные» (282), «дурная мысль» (288)] и показываются в трагическом свете. Обличительный пафос переплетается с трагическим в рассказе Аввакума об изменении внешности священнослужителей.

Главный мотив в рамках данной микротемы – мотив изменения риз[148]: «отъ Бога изменяющимъ ризы не токмо свя-

щенныя, но и простыя на себе» (279); «вместо ризъ благодатныхъ скверпавыми ризы оболченъ» (541). Введена была «любодейная» одежда: «образъ любодейный: камилавки подклейки женския и клобуки рогатыя» (273). Мода эта пришла на Русь из Рима: «баба еретица... устроила себе клобукъ на подклейки, – сицевымъ образомъ, яко же Никонъ, еже носятъ и ныне прелщении тамо и зде» (273). Особенно поразили Аввакума «клобуки рогатыя». О них он неоднократно упоминает в третьей беседе «Книги Бесед»: «клобукъ же ея и всяко мудрование в церкви не изриновено бысть» (273), «Евгений, прииде на соборъ в прежереченнемъ рогатомъ клобуце» (275).

Аввакум напрямую связывает изменение риз с «пагубой», «болезнью»: «клобуки рогатыя; получиша сию пагубу отъ костела Римскаго» (273); «Оттоле въ Риме и повсюду нача болезнь болети болезненно, и распространятися гной по вселенной всей» (276). Изменения во внешности оборачиваются зачастую слабостью людей: «тогда в церкве ихъ слабость бысть велия... людие же ослабеша... понеже ереси одоле благочестие» (274). Более того, у Аввакума выстраивается какая-то странная причинно-следственная цепочка: именно человек в новом «клобуке» (римский папа Евгений) установил новые законы, а старые отринул: «Евгений, прииде на соборъ в... рогатомъ клобуце, 〈...〉 уставляй законы, и предания новая, а старая вся, отеческая, отмещуще» (275). Болезнь оказывается заразной. Римские новые уставы были восприняты Царьградом: «оттоле и греки развратилися: клабуки такия вздели на себя и иныя догматы Флоренскаго собора учиниша в церквахъ своихъ» (275). Здесь та же взаимосвязь: надели клобуки новые – и изменили затем догматы. Аввакум обвиняет Рим и в реформаторской деятельности Никона: «Охъ, охъ, затмение ума! А все-то блюдолизы римские устроили с Никономъ врагомъ» (278).

Трагическая суть новой одежды и новых обычаев усиливается в «Книге Бесед» рассказами о «злых» смертях участников Флорентийского собора: «патриархъ Иванъ Антиохийский въ Риме зле животъ свой скончa»; «митрополитъ нашъ Московской... скончася зле» (276). Порой смерти носили странный характер: «Царь же Иванъ Калуянъ... умре на пути, его же земля не прия в недра своя» (276). Более легкая форма последствий – болезнь, но о ней Аввакум упоминает лишь один раз: «Цареградский Иосифъ, разболевся, приволокся домой» (276). За отступление от старого благочестия наказываются не только отдельные личности, но и целые земли. Православное гре-

ческое царство было завоевано турками именно по этой причине: «Констянтина царя, предалъ Богъ за отступление-то сие Магнету турскому царю, и все царство греческое съ нимъ» (277). Царь же русский, приняв нововведения, превзошел всех: «здешняя и вечная вся погубилъ!» (277). Возможно, отчасти этим объясняется жалость Аввакума именно к русскому царю: «царя-тово бедново жаль пуще всехъ» (277).

Еще одно изменение во внешнем облике, отвергаемое Аввакумом, – это мода «подпоясываться по титкам»: «подпояшется по титкамъ» (279), «А ты... подпоясываесе по титкамъ» (280). Она также противоречит старым правилам: «Иванъ Предтеча подпоясывался по чресламъ, а не по титкамъ» (280). Два аспекта здесь оказываются неприемлемыми для Аввакума. Во-первых, толстота новых священнослужителей в сравнении с прежними, которые «чресла... подъ пупомъ опоясатися крепко, да же брюхо-то не толстеетъ» (280). Во-вторых, женоподобность облика новых попов. На трагизм облика новых священнослужителей в представлении Аввакума указывают и эпитеты «Беднее бедные!» (281), и прямая авторская оценка: «Увы, погибе благоговейный отъ земля» (281), и грубо-ироническое сравнение с беременной женщиной [«А ты что чреватая жонка» (280)], и иронические авторские высказывания: «На женскую подклейку платишко наложилъ, да я-де-су инокъ» (280). Здесь, как видно, наблюдается привычная для произведений Аввакума взаимосвязь гибели человека, земли в целом с созданием нового облика, резко противопоставленного принятому образу в древности[144].

Стремление к внешнему благополучию новых священнослужителей – еще одна примета умирания истинного благочестия. Неправоту этого стремления Аввакум демонстрирует через антитезу двух образов – Мелхиседека и Яковлевича. Антитеза эта развертывается на двух уровнях. Во-первых, Аввакум дает яркие оценочные определения: Мелхиседек – «Прямой былъ священникъ», а Яковлевич иронически уничижительно называется «попенокъ» (303). Во-вторых, Аввакум показывает их разные средства передвижения: Мелхиседек «на вороныхъ и въ каретахъ не тешился ездя» (303), а Яковлевич «въ карету сядетъ, растопырится, что пузырь на воде, сидя в карете на подушке... да едетъ, выставя рожу на площаде» (303). Стремление новых священников к внешнему благополучию представляется протопопу трагической приметой времени. На это указывает эпитет «бедной», употребленный по отноше-

нию к Яковлевичу, и прямой авторский комментарий: «Охъ, охъ, бедной! Не кому по тебе плакать» (303). Этому же служит и сопоставление всей жизни Яковлевича с одной ночью Макарьевского монастыря. Причем сравнение не в пользу Яковлевича: «Не достоинъ бо векъ твой весь Макарьевкаго монастыря единоя нощи» (303). И, наконец, довершает трагическую картину изменений в поведении Яковлевича, который ранее был «добрым» священником, мотив дьявольщины: «Явно ослепилъ тебя диаволъ» (303–304); «А ныне уже содружился ты съ бесами-теми» (304). Перемена средства передвижения – это лишь следствие внутреннего изменения, приведшего к жестокому отношению к христианам: «столко христианъ прижегъ, и погубилъ злымъ царя наговоромъ своимъ, и лстивымъ и пагубнымъ» (304).

Глава 4. Мотив «иностранщины»

Особенностью письма Аввакума является тесное, порой неразличимое переплетение обличительного пафоса, направленного против еретичности никоновских нововведений, с трагическим пафосом, свидетельствующим о губительности для истинного христианина каких-либо нововведений. Описывая различные церковные новшества, касающиеся обрядов, книг, иноческого быта, иконописи, Аввакум использует в каждом отдельном случае стройную систему доказательств трагичности этих изменений. Основные средства создания трагической экспрессии, повторяющиеся с незначительными изменениями при раскрытии отношения Аввакума к тому или иному новшеству, – это мотивы гибели, иностранщины и дьявольщины.

Мотив иностранщины[145] выявляется в произведениях через различные литературные средства. Прежде всего, Аввакум использует метафорические эпитеты. Обращаясь к реформаторам, протопоп зачастую называет их по национальности древних еретиков: «никониянъ, новый жидовинъ» (356); «Возми еретиковъ-техъ… латынниковъ и жидовъ» (476); «Безобразники, жиды, единоличники!» (627); «еретиковъ, новых жидов» (953); «отъ васъ, новыхъ жидовъ» (337); «нынешние жиды» (444); «о июдею новый» (Беседа – 227) и др. Иногда прибегает к внешне более мягкому средству – сравнению никониан с еретиками-иностранцами: «яко жидовинъ чтеши Отца, Сына же и Духа» (590); «Яко жидъ, съ Савелиемъ еретикомъ, мудр-

ствуеть» (625); «Дурно некто играеть, яко жидовинъ древле» (423–424); «никонияня... яко жидовя» (445); «будуть слыть никонияне, яко древнии арiане» (728) и др. Благодаря метафорическим эпитетам и сравнениям никониан с прежними еретиками рождается общий метафорический подтекст мотива иностранщины: никониане в представлении Аввакума – иностранцы в своем отечестве. Эта мысль подчеркивается в контексте всех произведений «огнепального» протопопа указанием на инородческое происхождение главного виновника церковного «нестроения». Стремясь отчасти подчеркнуть нерусскость Никона, отчасти объяснить его пристрастие ко всему иностранному, Аввакум неоднократно говорил о том, что отец «заводчика ересей» – черемисин, а мать – татарка: «Никитка Мининъ. А таки одва не татарка ли ево, С, родила» (463); «Я Никона знаю... отецъ у него черемисинъ, а мати русалка» (894). Рассказывая в данном случае о происхождении Никона «по слухам», Аввакум тем самым, по мысли А.С. Елеонской, пытался в русле традиции полемической старообрядческой литературы таким способом скомпрометировать патриарха в глазах русских людей, вызвав к нему недоверие «самими обстоятельствами его рождения»[146]. Будучи сам нерусским, Никон и церковь устраивает на иноземный лад. Тексты Аввакума пестрят сравнениями патриарха с древними отступниками: «То не отеческой у патриарха вымыслъ, но древняго отступника Иулияна, и египтенина Феофила, патриарха Александрова града, и прочихъ еретик и убийц... духъ пытливой таков же Никон имать, яко и Феофилъ» (728); «заблудилъ во всемъ, яко Фармос древней» (729).

Все современные Аввакуму «изменения церковной обрядности понимались им как заимствования от иностранцев»[147]. Аввакум постоянно обращает внимание своих читателей на то, что Никон переменил русскую веру на новую, римскую, пришедшую из римского и польского государств: «они (никониане. – *О.Т.*) совокупляются с рымлены и со отступники греки» (311–312); «ветхая с римляны любите» (354); «костелъ Римский с никонияны мудрствуютъ» (358); «престалъ бы отъ римскихъ законовъ» (769); «по полскому обычаю крыжокъ из зени вынеть» (458); «опресноки в Риме жидовския и вы любите» (354) и т. д. Никониане творят все «супротив» и «поперек» древнему русскому обычаю: «все действо ихъ состоитъ... в *супротивлении* соборной и апостолской церкви» (314); «предание нынешния... *супротивное* въ правилехъ положение... *противное* и *ни*

чесомъ несогласующееся» (320); «во всемъ *противныхъ* и *чуждыхъ* древнему благочестию» (322); «*противными* разуму Божию и Апостольскому преданию» (324); «А ныне у нихъ все *накось* и *поперегъ*» (466); «явно *противно* творятъ» (66). Уничижают церковь и вообще Писание [«научилъ Писание уничижить» (875)]. «Опровергают» то, что «положили святые отцы»: «какъ Апостольское, такъ и отеческое святоположенное догматствование опровергоша» (324); «всю великоросийскую церковь опровергоша» (324); «предание правильное опровергоша» (324); «Православия догматы ихъ все опровержены» (315). Не признают благочестивых русских святых и отцов церкви. Отказывают им в уме и книжном знании: «глупы-де были и несмыслили наши русские святыя, не учоные-де люди были» (59); «никонияня... русских называют неуками» (902).

В угоду иностранцам никониане уничижают даже свой природный русский язык: «А нынешнии последнии отступницы церковнии и своеволнии отметницы славенска языка» (324); «Ты ведь, Михайловичъ, русакъ, а не грекъ. Говори своимъ природнымъ языкомъ; не уничижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицахъ» (475). А. Н. Робинсон полагал, что Аввакум, ставя вопрос о русском «природном» языке, тем самым ставил вопрос об утрате феодалами и царем Алексеем Михайловичем собственного национального достоинства. «Для Аввакума... славянский язык сохранял свое символическое обаяние как идеальный язык "истинной" веры... Аввакум разорвал традиционно-символический круг "священных" языков». Отстаивая «природный» русский язык, не украшенный «красноречием», Аввакум заявлял о том, что «в роли "учителя" языка русского» выступал сам Христос[148]: «Как нас Христос научил, так и подобает говорить». Следовательно, русский язык имеет божественное происхождение, поэтому уничижение своего «природного» языка – это не что иное, как отпадение от «истинной» веры.

Никониане создают в церкви и на всей территории Российского государства иную реальность – перевернутую по отношению к тому, что было. Ряд новых обрядов (об этом Аввакум говорит вскользь в «Житии») представляет собой перевернутое отображение старых. Например, хождение посолонь заменяется хождением против солнца: «около купели противъ солнца же водятъ, такоже и, церкви святя, противъ солнца же водятъ» (66). Такое выворачивание старых, привычных обрядов воспринимается Аввакумом как антихристианское, еретическое,

что вполне традиционно для дуалистического сознания средневекового человека[149]. Отсюда распространенная в текстах протопопа характеристика и самих делателей реформы, и нововведений как зла: «зло треперстная ересь» (148); «никонияня злохулят их всех» (902); «злое сво и пагубное учение... злое корение» (729)»; «Блюдися отъ злыхъ делателей» (820); «никонияня... забрели во глубину золъ» (445). Характеристика эта отнюдь не произвольная. Зло мыслится как «занесенное на Русь извне, как результат общения с еретиками»[150]. Римская вера – это совершенное зло, поэтому принятие ее Русью тоже оценивается протопопом как зло: «ныне вся вера ихъ... зла суть и злейше всехъ суть древле бывшихъ еретикъ... понеже римская злоба – вместилище и приятелище всемъ злобамъ» (311–312).

Кроме того, никоновские реформы, ориентированные на еретический Запад, смыкаются с колдовскими обрядами. Не случайно Аввакум утверждал, что «избрание Никона на патриаршество совершалось не без участия темных сил»[151] и «первой жертвой патриарха-чародея» стал царь Алексей Михайлович[152], а затем уже и весь мир: «антидоромъ-темъ накормитъ, такъ и пошелъ по немъ» (464). Причем не только Никон представляется протопопу колдуном [«а онъ, Никитка, колдунъ учинилься... да и к чертямъ попал в атаманы» (894)], но и приехавшие на Русь править веру греки наделяются протопопом такими же колдовскими способностями: «Своего, реку, царя потеряли, да и тебя проглотить сюды приволоклися» (61); «тайные-те шиши, кои приехали изъ Рима, те его надуваютъ аспидовымъ ядомъ» (770).

Насаждение никонианами иностранных церковных обычаев и порядков, посягательство на память и авторитет русских святых и даже на русский язык в целом приводит к тому, что русская церковь наполняется «римской ересью» и «своя земля в пространственно-географическом смысле становится заграницей»[153]. Прежнее восприятие своей земли как праведной оказывается разрушенным церковным расколом: «не по што ходить в Перъсиду, а то дома Вавилонъ» (65). Любые церковные новшества, восходящие в своих истоках к иностранным обычаям, оцениваются Аввакумом как разрушение существовавшей на Руси традиции: «А то удумали... книги перепечатать, вся переменить, – крестъ на церкви и на просвирахъ переменить, внутрь олътаря молитвы иерейские откинули, ектеньи переменили, въ крещении явно духу лукавому молитца велятъ» (66); «Христа онъ, Никонъ, не исповедуетъ в плоть при-

шедша; Христа не исповедуетъ ныне царя быти, и воскресение Ево… скрываетъ; он же глаголетъ неистинна Духа Святаго; и сложение креста в перстехъ разрушает, и истинное метание в поклонехъ отсекаетъ; и многих ересей люди Божия и твоя наполнилъ» (728–729). То есть новизна является результатом порчи исконных, правильных, Божьих – для протопопа – догматов. Поэтому все иноземное становится для Аввакума синонимом еретического[154].

Никоновские нововведения ведут к уничтожению русской национальной самобытности. Защищая веру отцов и дедов, Аввакум тем самым отстаивал право русских людей, живущих в Русской земле, на национальную самобытность и уникальность[155]. Трагедия засилья иностранщины усугубляется еще и тем, что заимствуются новые обряды и догматы из «неверных» стран. Аввакум не единожды в своем творчестве вспоминал факт потери греками своей земли вследствие потери веры: «Своего царя Константина, потерявъ безвериемъ, предали турку» (769); «предаетъ Богъ, яко грековъ, туркамъ и Крымскимъ татаровямъ» (357). Будучи сторонником теории «Москва – Третий Рим» [на эту особенность миропредставления Аввакума указывают его речи на Соборе 1666 года: «Римъ давно упалъ и лежитъ невсклонно, и ляхи с нимъ же погибли, до конца враги быша християномъ. А и у васъ православие пестро стало от насилия туръскаго Магмета» (58)], Аввакум оценивал русскую церковь как последний оплот праведного благочестия. И тем трагичнее звучат его слова об «угашении» последнего «светила» веры – русской церкви: «Охъ и увы! И последнее светило, бывшее великороссийские церкви ко просвещению душамъ человеческимъ действуемо во всей поднебесней сияющее угасили нынешнии отступницы» (320).

Спасительное русское православие противополагается в произведениях Аввакума губительной иноземной ереси. Правая вера, с точки зрения Аввакума, сохранилась только в Московской Руси. Во всех других странах, в том числе и в Греции, православие давно уже искажено латинской ересью. Поэтому русское древнее православие в глазах протопопа приобрело характер единственно чистой, истинной веры. При таком воззрении писателя становится абсолютно понятным, что любые нововведения, имеющие в своей основе иностранное происхождение, оценивались Аввакумом как истинно трагические, поскольку они не только изменяли «правую» веру на «неправую», но и разрушали традиционный русский уклад жизни. Обличи-

тельный пафос мотива иностранщины, лежащий на поверхности, оказывается не обличительным, а трагическим. Насаждение никонианами иностранных обычаев воспринимается протопопом Аввакумом как истинная трагедия.

Глава 5. Мотив дьявольщины

Важным средством создания трагической экспрессии в текстах Аввакума является мотив дьявольщины[156]. Аввакум настойчиво в своих произведениях (особенно ярко это проявляется в произведениях 70-х годов XVII века) проводит мысль, что отцом всех никониан является сатана: «вся действують по научению отца своего сатаны» (321); «отецъ ихъ, вселукавый сатана к нимъ прииде» (324); «А никонияна сыны дияволи» (335); «Сынъ онъ (Никон. – *О. Т.*) дияволъ, отцу своему сатане работаетъ» (463–464). В представлении протопопа основоположники и сторонники реформ действуют не по своей воле, а руководимы дьяволом. Они, ослепленные и обманутые, являются добровольными исполнителями замыслов и приказов сатаны: «Увы, ослепилъ сатана! Водимы духомъ противнымъ, и сами не ведятъ, камо грядутъ» (278); «Не ваше то дело, но бесовское научение» (290); «неподобное ваше злое начинание, по научению отца вашего сатаны» (305); «Понеже не ведятъ и сами что творятъ. Тако ихъ ослепилъ сатана» (307); «Что велитъ дьяволъ, то и делаютъ!» (358); «вся действуютъ по научению отца своего сатаны; что имъ велитъ, то и творятъ» (321).

Наиболее часто встречающаяся характеристика для определения этической сути дел антихриста и его самого – это злоба: «дияволе злохитрие» (373); «древний врагъ злобы... всякой злобы преисполненною» (320); «древния злобы делатель... прииде со главнейшими своими и всякия злобы преисполненными князи» (324). Характеристика эта распространяется и на все учение Никона, причем Аввакум связывает воедино «злой умысел» с наукой, преподаваемой никонианам дьяволом: «блудню-то въ вере со злымъ умысломъ по научению... диавола» (307); «злое начинание, по научению отца вашего сатаны» (305); «потемнеете... злымъ начинаниемъ своимъ» (310); «в таковомъ дияволскомъ злодействии» (318); «к злобе преступническаго никониянскаго учения» (328); «злоумышленное дело» (308); «злохитреннымъ вашимъ... учениемъ» (316). По характеру своего «отца» и сами никониа-

не предстают под пером Аввакума «злобными»: «нынешнихъ злыхъ учителей» (322); «раздирателей зловредныхъ церковныхъ» (311). И их действия в отношении несогласных с ними далеки от гуманности: «яко онъ (дьявол. – *О. Т.*) (...) делаютъ лютая» (307); «А ныне всемъ живущимъ в мори мира сего известна злоба делъ преступления ихъ» (313); «поставляющихъ злобу преступления ихъ» (313); «злобу делъ своихъ плодиша» (319). Всеобщее озлобление людей во многом обусловлено тем, что господствующей силой, определяющей и направляющей все течение жизни, является дьявол: «А миру – тому державецъ дияволъ; онъ такъ научаетъ делать» (257), «понеже всякой ереси, аще велика или мала, предводитель и начальникъ дияволъ есть» (305). Стоящий же у истоков церковного раскола Никон объявляется самим чертом: «И в нашей русской земли обретеся чортъ болшой» (246). Именно дьявол и его любимый сын Никон «мрачат» русских людей. Аввакум прибегает к одной и той же речевой формуле для характеристики воздействия дьявола и патриарха на людей: о Никоне – «кого помажетъ, тотъ и изменится умомъ-темъ. Явно омрачаетъ» (464); о дьяволе – «омрачилъ дьяволъ» (52); «Увы, затмилъ дияволъ» (415); «яко тремя персты кто перекрестится, тотчасъ омрачает умъ дияволъ» (870). Здесь кроется и причина того, что практически во всех нововведениях Аввакум усматривает дьявольскую природу: «нужнопотребныя къ человеческому спасению таинны церковные... превращены же на антихристову руку» (315); «треми персты, то есть сатаною знаменатися повелеваютъ» (321); «имать на себе печать зверину или число имени его» (321) и т. д.

Осознание Аввакумом своего времени как времени царствования дьявола на земле проявляется также в фаталистических рассуждениях о наступлении писанного в Евангелии времени[157]: «писанное время пришло» (52); «Время то пришло...» (239); «Чреда бо ихъ ныне пришла» (345); «Да что пѣть делать? Христосъ имъ время попустилъ» (284–285). Причем произошло это с ведома Бога: «Что петь зделаешъ, коли Христосъ попустилъ!» (53); «Бысть въ лета наша в русской земли Божие попущение» (373); «по пущению Божию» (273) и др. Причина – «Выпросилъ у Бога светлую Россию сатона» (52).

Дьявол завладел «светлой Россией» и через приобщение к никоновской ереси увеличивает народонаселение ада: «взялъ васъ живыхъ дияволъ... сводитъ в преглубокий тартаръ и огню негасимому снедь устрояетъ» (291). Ему же «работают» свои-

ми тайнодействиями и попы-новолюбцы: «приниманиемъ отъ васъ тайнодействий многихъ во адъ сведе» (305); «И сими запечатлениями всехъ во адъ погибели присвояютъ» (321) и т. д.

Постоянное наличие мотива дьявольщины в произведениях Аввакума знаменует отход русских людей от Христа [«Аще ветхая... любите... упразднитеся отъ Христа, отъ благодати отпадосте» (354); «И самимъ имъ быть прогнанымъ отъ Христа» (357)] и в конечном итоге гибель. Аввакум непрестанно, характеризуя нововведения и поступки никониан, грозит адом, страшнее которого для него ничего нет: «а в будущий векъ в преисподний тартаръ всехъ» (357).

Глава 6. Мотив гибели

Мотив гибели также по-разному проявляется в текстах. Во-первых, Аввакум использует метафорические эпитеты для характеристики никониан. Очень часто он называет никониан губителями, причем губят они и свои [«губитель души своей окаянной» (390)], и чужие души: «Сущи врази Христовы, губители» (311); «вы... губители, и прелестницы душъ человеческихъ» (317); «нынешнихъ злыхъ учителей, а наче рещи губителей» (322); «мучители християномъ, кровососы, душегубцы» (821); «душепагубных волковъ» (908). Зачастую протопоп усиливает данное определение указанием на прямо противоположную функцию, которую они должны выполнять в мире: «губители, а не целители душамъ вашимъ» (311); «душегубцы, а не спасители» (467).

Сходным образом Аввакум характеризует и все учение Никона. Указывает на его губительную суть: «вашему отступническому преданию пагубному» (305); «пестрообразной скрытой вашей пагубы» (315); «пестрословнымъ погибельнымъ учением» (316); «Никоновы затеи погибельныя» (740); «въ помраченной прелести пагубнаго учения» (321); «никониянская вера и учение: зело бо суть пагубно» (820). Также усиливает антитезой основную этико-эстетическую характеристику учения: «отъ ихъ предания душевреднаго, а не спасеннаго» (322).

Неоднократно Аввакум говорит о том, что все деяния никониан направлены на то, чтобы погубить души верующих: «все творятъ на погибель душамъ человеческимъ» (309); «Гладокъ приходъ для погибели душъ человеческихъ... приготовляютъ» (315). Все приобщившиеся к новому учению, зловеще вещает протопоп, погибнут: «вси грядут въ пагубу» (871);

«О оттекших никониянех слова мне несть, – те явно грядутъ в пагубу» (887). Погибель эта особо страшна для Аввакума тем, что верующие по-никоновски непременно попадают в ад и нет для них уже никакой возможности возвратиться обратно в тело в явленное время: «в челюсти адовы стремглав поступаютъ» (864); «Аще ли увязнувъ, во прелести ихъ обрящешися и съ темъ во веки погибнеши и назадъ возвращения в тело не получишь» (310); «прелесть ту вашу узнаетъ, а свою погибель узритъ и помощи ко возвращению оттуда не получитъ» (316); «и уже покаяния таковому несть, и имя его не написано будетъ во книгахъ животныхъ Агнца Божия» (321); «вси погибнете вечно, а не временно» (761). Благодаря постоянно повторяемому слову «все» трагедия гибели людей приобретает глобальный масштаб: «упишася отъ... всепагубнаго учения вси живущи на лице земнемъ, отъ мала до велика ихъ. Въ помраченной оной прелести... всегубительнаго поветрия, дунувшаго изъ самыхъ адовыхъ сокровищъ на всю великоросийскую землю» (320); «весь бедный человеческий родъ... во тму прелести преступления приведоша» (324); «Никонъ... погубилъ твои в Руси все государевы люди душею и теломъ» (728). Никониане не только «сами в пагубу грядут», но и «повинующихся имъ за собою же ведутъ» (864). Крепко связанные друг с другом, все приобщившиеся никоновской ереси дружно «шагают» в «погибельную яму»: «грядутъ, друг друга ведуще, вси въ пагубу» (902); «вси грядутъ в пропасть погибели, другъ за друга уцепившееся» (281); «вси грядутъ заодно в пропасть, другъ за друга уцепився» (376). В этом своем единении они ассоциируются в сознании Аввакума со слепцами, водящими друг друга: «слепый слепца водяй, оба въ яму впадутся, понеже въ нощи неведения шатаются» (281). Эпитет «слепой» появляется у Аввакума как следствие его общей концепции миропредставления. Дьявол «ослепил» никониан, «потемнели» они «злымъ начинаниемъ своимъ» и не могут «иныхъ просветити» (310). Будучи сами духовно слепы, никониане и других наделяют тем же недугом: «Все уготовили предотечи его, и печатью людей бедныхъ, слепыхъ, перепечатали...» (359). Поэтому всеобщая погибель оказывается неминуемой.

Описывая какое-либо новшество, Аввакум каждый раз указывает на страшные последствия соприкосновения с никоновскими нововведениями. Последствия всегда одинаковы: это либо сразу гибель души и тела; или попадание после

смерти в ад, что тоже у Аввакума равносильно гибели, ибо невозможно при таком раскладе воскрешение в будущем; или безумие, бешенство человека, которые также ведут к гибели. Помимо прямых высказываний, указывающих на причинно-следственную связь нововведений с безумием и смертью, рассмотренных выше, в произведениях протопопа Аввакума встречаются целые эпизоды, красочно иллюстрирующие эту страшную закономерность. Так, например, в «Послании Сибирской братии» есть глава под названием «Того же свидетельства о жертве». В ней Аввакум наглядно демонстрирует, к чему ведет причащение никоновской жертве: «А какъ причастится ихъ жертвы, – толко и житья тому человеку! Умеръ бедной!» (870). Заявленная в начале эпизода мгновенная прямолинейная связь смерти и никоновского причастия получает свое сюжетное разрешение в рассказе о судьбе духовного сына протопопа. Рассказ этот дается дважды в одном эпизоде в двух различных вариантах. Вариант первый: «Здесь у меня учинился сынъ духовной, простая чадь, и после меня *къ никонианину ходилъ* и *причастился*, да и *с ума сошелъ*, и *изумленъ бедной* сталъ, а исправится не может» (870). Вариант второй: «Сына моего духовнаго, Григория, *попенко* застрашил муками и *причастилъ*, и *онъ, бедной*, после причастия *восбесился*, да и *задавили его до смерти беси*» (871). Причина психического и умственного нездоровья в обоих вариантах – причащение. Но результаты, сходные по сути своей, отличаются оттенками. Первый вариант – сумасшествие – более мягкий; второй – бесовство – более жестокий, приводящий к страшной смерти. В целом же оба варианта развития судьбы похожи в одном: причащение по-никоновски ведет к умственному расстройству.

Аввакум описывает и процесс воздействия никоновского причащения на тело и ум человека: «Таково-то-су ихъ причастие-то емко, – что мышьякъ, или сулема, во вся кости и мозги пробежит скоро, до членовъ же и мозговъ и до самыя души лукавой промчит...» (870). Эмоциональные сравнения причастия с «мышьяком», «сулемой» – т. е. ядами – уже во многом говорят о трагическом восприятии Аввакумом данного действа. Наделение этого церковного таинства в исполнении никониан одушевленными свойствами («причастие... пробежит... промчит») подчеркивает страшную силу воздействия этого действа на тело и душу человека. Чтобы картина выглядела еще мрачнее, Аввакум дважды в одном пред-

ложении упоминает «кости», «мозги», по которым «пробежит» причастие. Грубая, неприкрытая физиологичность этого процесса наглядно демонстрирует, как шаг за шагом гибнет человек под влиянием никоновской службы. О странных физиологических воздействиях никониан на человека Аввакум писал неоднократно: «Такъ-то величали братья никонияномъ жиды-те... Какъ ково приберутъ къ рукамъ нашева брата, беднова человека, такъ высосутъ и изъ костей мозгъ, нежели кровь изъ-за кожи» (647); «да такая беда, – ково помажетъ, тотъ и изменится умомъ-темъ. Явно омрачаетъ... омрачился отъ мази-той» (464) и др.

Обращает внимание, что Аввакума явно не смущает в подобных повествованиях гротескная фантасмагория. Наоборот, чем более мрачна нарисованная им фантастическая картина, тем мощнее и восторженнее звучат дальнейшие саркастические слова о грядущей жизни человека, попавшего в руки к никонианам: «отдыхай-петь после въ геенне огненней и въ пламени горящем стони, яко Каинъ, необратной грешникъ!» (870); «Освящайся, християининъ, во адъ преисподней со всемъ к чорту, и з душею, и с теломъ!» (871).

Таким образом, мотив гибели, появляющийся в повествовании благодаря метафорическим эпитетам, прямым авторским высказываниям, является одним из ярких средств создания трагической экспрессии в произведениях Аввакума. Главная задача, которую, по всей видимости, ставил перед собой Аввакум, – показать трагедию приобщения человека к никоновской обрядности. Гибнут абсолютно все: и сами никониане, добровольно принявшие ересь, и люди, волею или неволею причащенные никонианами. Все они оказываются в представлении Аввакума «слепцами», гибнущими не только физически, но и духовно. Не случайно Аввакум время от времени использует эпитет «необратной» по отношению к грешникам и с уверенностью обещает всем еретикам пребывание в будущем в аду.

Итак, церковная реформа в изображении протопопа Аввакума предстает как истинно трагическое явление в истории не только русской церкви, но и всего Русского государства, грозящее потерей национальной самобытности, праведности Русской земли, всеобщей гибелью. Любые изменения старины оборачиваются гибелью духовной и физической. Обличительный пафос при изображении нововведений тесно переплетается с трагическим.

Часть III

ТРАГИЧЕСКИЕ СИМВОЛЫ ЭПОХИ

Глава 7. «Зима еретическая»

Вся средневековая книжность пронизана стремлением к символическому толкованию событий жизни отдельного индивидуума, исторических фактов, явлений природы. Наиболее полно проблему метафорически-символического языка древнерусской литературы рассмотрела В. П. Адрианова-Перетц[158]. По мнению исследовательницы, «в средневековой русской литературе, как и в русском фольклоре, метафора-символ опирается чаще всего на уподобление человека и его переживаний светилам небесным, стихиям природы, миру животному и растительному. Образ становится... метафорой-символом не сам по себе, а в определенной функции, с теми или иными качествами, которые и обусловливают направление уподобления»[159].

Д. С. Лихачев[160] рассмотрел метафоры и символы с теоретической точки зрения, определил их место в системе стилистических средств древнерусской литературы. Исследователь отмечал, что «весь мир полон символов, и каждое явление имеет двойной смысл», «мир видимый и мир невидимый объединены символическими отношениями, раскрывающимися через писание»[161]. На примерах различных произведений древнерусской книжности Д. С. Лихачев показывает, что средневековый символизм «расшифровывает» мотивы и детали сюжетов, позволяет понять стиль средневековой литературы.

В. М. Кириллин[162] первым исследовал символику чисел в литературе Древней Руси. Проанализировав библейские священные числа, наиболее часто встречающиеся в древнерусской литературе XI–XVI веков, как важный повествовательный элемент, ученый пришел к выводу, что они «отмечали красоту закономерности устроения Божия во времени, пространстве, событиях», «отмечали знание человека» об этом и «его стремление довести данное знание до сведения другого человека», служили необходимыми текстовыми знаками, по которым читатель постигал замысел писателя и «восходил от дольнего к горному»[163].

Среди множества исследований, в которых анализируется творчество протопопа Аввакума, изучению символики посвящено небольшое количество работ. В. В. Виноградов[164] рассмотрел отдельные символы и метафорические ряды в «Житии» Аввакума, в частности группы символов, связанных с об-

разами «волокиты», «корабля», символы войны, повешенных «на виселицу» и др. О своеобразном использовании Аввакумом символов «зимы», «моря», «корабля» в том же памятнике писала В. П. Адрианова-Перетц[165]. Социологию и фразеологию символа «тесный путь» у Аввакума исследовал А. Н. Робинсон[166]. Использование протопопом традиционной символики «плавания» по бурному житейскому морю и обобщающего образа-символа «корабля» анализировали А. Н. Робинсон[167], Д. С. Лихачев[168]. Н. М. Герасимова[169] отмечала, что символы в «Житии» образуют иерархическую систему, отражающую мировоззрение писателя, что символ у Аввакума становится конечной целью, к которой он ведет читателя, – к идеальному образу мира. Основополагающей формулой в памятнике становится, по мнению исследовательницы, формула «Бог-свет», которой противопоставляется символика «тьмы».

Сквозными трагическими символами эпохи, характеризующими наступившее время реформ в произведениях протопопа, являются символы «зимы еретической», огня, беды и плача.

Появлению символа зимы в «Житии» предшествует рассказ Аввакума об исходном моменте церковного «нестроения»: «В постъ великой прислалъ память х Казанъской к Неронову Иванну… В памети Никонъ пишетъ: Годъ и число. По преданию святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ, не подобаетъ во церкви метания творити на колену, но в поясъ бы вамъ творити поклоны, еще же и трема персты бы есте крестились» (15).

Никоновские нововведения вызвали резкую отрицательную реакцию Аввакума и других «ревнителей старины», увидевших в реформе наступление «зимы еретической»: «Мы же задумалися, сошедшеся между собою; видимъ, яко зима хощетъ быти» (15). Отождествление времени реформ с зимой – явление отнюдь не случайное в тексте «Жития». Зима как время года, такое же, как весна, лето, осень, не интересует Аввакума. Это не нейтральный указатель, когда происходило то или иное событие, а явный литературный символ, имеющий весьма важное идейное наполнение. Нововведения Никона видятся Аввакуму в трагическом свете и ассоциируются в его сознании с умиранием истинной веры.

На трагический характер символа зимы указывает болезненное состояние людей. Аввакум фиксирует в «Житии» физиологическую реакцию «ревнителей старины» на памятку Никона: «сердце озябло и ноги задрожали» (15), – свидетельствующую о страхе, обуявшем их. Страх и болезненное состояние заставля-

ют духовного отца протопопа уединиться в Чудовом монастыре и молиться «седмицу». «И тамъ ему от образа гласъ бысть во время молитвы: время приспе страдания, подобаетъ вамъ неослабно страдати!» (15), о чем Неронов и возвестил братии. Дважды Аввакум повторяет в этой фразе слово «страдание» и усиливает его эпитетом «неослабно». Сделано это, на наш взгляд, намеренно – с целью нагнетания трагического пафоса. Цепочка знаковых слов выстраивается довольно-таки интересная: церковные перемены – «зима» – болезнь – страдания. Исходя из этого, становится понятно семантическое наполнение термина «зима»: это и сами церковные нововведения, и болезни и страдания людей, ими вызванные, что доказывает явное трагическое звучание символа «зима» в данном эпизоде.

К этому же символу Аввакум прибегает, чтобы охарактеризовать увиденное им в Русской земле по возвращении из Сибирской ссылки: «зима еретическая на дворе» (43). Здесь символ приобретает дополнительную семантическую характеристику – «еретическая», которая поддерживается на протяжении всей беседы протопопа с женой: «зима еретическая… блудню еретическую… ересь никонияискую» (43). Характеристика эта весьма значимая для Аввакума. На протяжении всей жизни Аввакум трактует церковные нововведения как искажение веры и законов церкви, т. е. ересь. Это отчетливо видно почти во всех произведениях Аввакума. В «Житии»: «укоряю ересь Никонову» (20), «обличение на отступническую блудню» (61), «не блуди еретикъ» (66). В «Послании братии на всемъ лице земномъ»: «нововводныхъ ересей… многия злыя ереси» (796). В «Челобитной (второй) царю Алексею Михайловичу»: «содомская сия скверна» (751). В «Челобитной (пятой) царю Алексею Михайловичу»: «Что есть ересь наша» (757), «ереси погибельныя» (759). На трагическое восприятие увиденного указывает печаль главного героя «Жития»: «опечаляся… печална… опечалился… печалную слепоту» (42–43).

В «Книге Бесед» Аввакум также использует этот символ для определения трагической сути времени: «яра ныне зима» (350). Жестокость времени подчеркивается через синтаксическую антитезу: «Ныне намъ отъ никониянъ огнь и дрова, земля и топоръ, и ножъ и виселица: тамо ангельския песни и славословие, хвала, и радость, и честь, и вечное возрадование. Яра ныне зима, но сладокъ рай» (350). Понятие «зима» здесь напрямую означает жестокую, мучительную гибель противников никоновских реформ.

В «Письме семье Аввакума» (XXXVIII) фраза «А нынешнюю зиму потерпите толко маленко» (922) завершает рассуждения протопопа о необходимости терпеть страдания.

Таким образом, не только исходный момент церковного «нестроения», но и реформированная действительность получает в творчестве Аввакума символическую трагическую характеристику – «зима еретическая». Символ имеет широкое наполнение: это и сами реформы, и страдания несогласных с ними, и мученическая гибель сторонников старого благочестия, и пытки и издевательства («отъята рука») над противниками никоновских нововведений.

Символ зимы, отражающий отношение Аввакума к реформам Никона, появился не случайно в его произведениях. Это не только дань традиции: во многих памятниках древнерусской литературы зима используется как символ бедствий государственного масштаба, символ «безбожия» или ереси[170]. Само зимнее время[171] года в изображении протопопа является символом трагического в жизни людей. На это указывают несколько фактов.

Прежде всего, именно зимой Аввакум испытывал страшную нужду. Мотив голода – один из главных трагических мотивов в рассказе о Сибирской ссылке. Выражается он через повтор слов и синонимичных выражений и тесно переплетается с мотивом смерти: «Стало *нечева есть*; люди учали *з голоду мереть*... люди *голодные*» (26); «Все люди *з голоду поморилъ*» (27); «оне намъ *от смерти голодной* тайно давали отраду» (27); «идти не поспеемъ *голодные* и томные люди» (31); «а намъ то *голоднымъ* надобе» (34); «на озере Ирьгене – *гладны* гораздо... *от глада исчезиемъ*» (230) и др. Голод испытывали не только Аввакум и его семья, но и все люди, находившиеся под началом Пашкова. Воевода Пашков представлялся протопопу главным виновником голода: «Все люди з голоду поморилъ, никуды не отпускалъ промышлять» (27); «никуды на промыслъ не ходи; и верьбы бедной в кашу ущипать збродитъ – и за то палкою по лбу: не ходи, мужикъ, умри на работе! Шестьсотъ человекъ было, всехъ такъ то перестроилъ» (182). На Нерчи-реке Аввакуму и другим пришлось испытать такой страшный голод, что он спустя годы уделил этому эпизоду особое внимание в своем «Житии».

Стремясь усилить трагическое звучание мотива голода в этом эпизоде («Все люди з голоду поморилъ»), Аввакум вводит дополнительные трагические средства изображения. Так, например, он рассказывает о поведении людей «не по

чину»: «и что волкъ не доестъ, мы то доедимъ» (27); «Кобыла жеребенка родить... не по чину жеребенъка тово вытащили из нея: лишо голову появилъ, а оне и выдернули» (27). Использует оценочный эпитет «скверный» для характеристики того, чем питались в голодную зиму люди: «а иное и *кобылятины* Богъ дастъ, и *кости* находили от *волковъ пораженныхъ зверей*... озяблыхъ ели волъковъ и лисицъ... всякую *скверну*... голодные втай и жеребенка и *место скверное кобылье* сьедятъ... да и почали *кровь скверную* есть» (27). Рассказывая о недостойном поведении людей, Аввакум не отделяет и себя от них: «И самъ я, грешной, волею и неволею причастенъ кобыльимъ и мертвечьимъ звериньимъ и птичьимъ мясамъ» (27). Недостойное поведение людей, вынужденных питаться непотребным, Аввакум во многом объясняет тем, что не было никакой другой пищи, кроме травы: «и мы годъ-другой тянулися... с травою перебиваючися... по степямъ скитающеся и по полямъ, траву и корение копали, а мы – с ними же; а зимою – сосну... травою и корениемъ перебивающеся» (27). Метафоры «тянулися – перебиваючися – скитающеся,– перебивающеся» подчеркивают трагизм мотива голода.

Все средства создания трагической экспрессии в данном эпизоде объединяются эмоциональным высказыванием, прямо отражающим представления Аввакума о трагизме описываемого периода жизни: «Охъ времени тому!» (27). В прямой авторской оценке есть указание на время. Из своего настоящего протопоп характеризует прошедшее и подводит итог: трагичное было время и для него, и для других людей.

Другой важный мотив в повествовании о зимах в сибирской ссылке – трагический мотив холода: «И сиделъ... *в студеной башне*; тамъ *зима* в те поры живетъ» (24); «*замерзъ* было тутъ... руки и ноги *ознобилъ*» (25); «Сверху дождь и *снегъ*» (24); «*озяблыхъ* ели волъковъ» (27); «тамъ *снегу* не живетъ, *морозы* велики живутъ и *льды* толъсты *намерзаютъ*» (46).

Ярче всего трагическая экспрессия мотива холода видна в эпизоде о хождении Аввакума на Шакшу-озеро. Эпизод выстраивается на экспрессивных повторах слов «замерзли-озябли» и «все-весь»: «<u>морозы</u> велики... <u>озябше</u>... *все* <u>замерзло</u>: и безлуки на ногахъ <u>замерзли</u>, шубенко тонко, и животъ <u>озябъ</u> *весь*... прекреститися не смогу, *весь* <u>замерзъ</u>... ноги <u>обмерзли</u>... колени <u>озябли</u>: не могу владеть» (232–233).

Чтобы подчеркнуть трагичность ситуации, в которой оказался главный герой «Жития», Аввакум вводит дополнительное

средство – мотив физической слабости, обуявшей главного героя вследствие дикого мороза: «*изнемогъ*, таща по земле рыбу, понеже снегу тамъ не бываетъ, токмо морозы велики... *выбился из силы*... ноги *не служатъ*... тащить *не могу*... ноги *задрожать*, да и *паду*... ницъ лицемъ... и паки *паду*... прекреститнся *не смогу*... *нетъ силки*... тащился с версту, да и *повалился*: толко *не смогу*... *не смогу* подымать... на коленехъ и на рукахъ *ползъ*... *не могу* владеть, опять *легъ*... на гузне по маленьку *ползу*, – кое-какъ и *доползъ* до своея конуры; у дверей *лежу*, промолвить *не могу*, а отворить дверей *не могу* же» (232–233). Этот мотив не является самостоятельным в данном случае, но служит доказательством трагичности мотива холода в эпизоде о Шакше.

С этой же целью употребляется и мотив смерти, охватывающий все живое: «Аввакумъ... яко искра огня, *угасаетъ* и яко неплодное древо *посекаемо* бываетъ, – толко *смерть* пришла... яко червь, *исчезаю*... протопопица втащила меня бытто *мертвова*» (233–234).

Представление Аввакума о зиме как трагическом времени года в жизни людей поддерживается рядом других мотивов. Мотив мокроты: «Сверху дождь и снегъ... льетъ вода по брюху и по спине» (24); «а зимовье каплетъ» (33). Мотив отсутствия одежды и вообще наготы: «сиделъ... в студеной башне... без платья» (24); «все с техъ местъ перегнило, – наги стали» (26); «наги и боси» (27); «А я лежу под берестомъ нагъ на печи; а протопопица в печи; а дети кое-где... одежды не стало» (33). Мотив нужды, описывающий положение всех членов семьи протопопа: «Было в Даурской земле нужды великие» (28); «нужде нашей помогая» (32). Эти мотивы менее выраженные, чем мотивы голода и холода, но они являются дополнительными средствами создания неблагополучной, трагической картины жизни Аввакума и его семьи во время сибирской ссылки.

Мотивы голода, холода, нужды и прочие звучат и в других произведениях Аввакума. Так, например, в «Челобитной (первой) царю Алексею Михайловичу» Аввакум упоминает о голоде и холоде: «тритцеть и седмь недель *морозилъ на морозе*, чрез день дая пищу» (726); «У меня же, грешника, в той *нужде умерли* два сына, – не могли претерпеть тоя *гладныя нужды*» (727); «Первое с челедию своею *гладен*, потомъ *без обуви и без одежды*, яко во иное время берестами вместо одеяния одевался... в пустых Даурских местех *мерзли* все *на морозе*» (727). То же в «Письме семье Аввакума» (XXXVIII): «*Нагъ* оттоле и доныне, –

уже *три года* будеть» (921). И в другом «Письме семье Аввакума» (XXXVI): «Да и рубахи надобно: часто *нагъ хожу*. Да и *башмачковъ нетъ*, какие бы нибудь... Да и *денженецъ нетъ*» (915).

Еще один мотив, иллюстрирующий трагическое восприятие Аввакумом зимнего периода, – это мотив трудности пути. Отчетливо виден этот мотив в эпизоде возвращения протопопа с Нерчи-реки на Русь. Описывая трудность передвижения по льду, Аввакум добивается трагической экспрессии путем сопряжения слов «брести» и «повалиться». Тяжело идти по льду и Аввакуму, и его жене, и мужику – всем: «самъ и протопопица брели пеши... Протопопица... бредеть-бредеть, да и повалится... бредучи, повалилась... человекъ на нея набрелъ, тутъ же и повалилъся» (31), «еще побредемъ» (32).

Средством создания трагической экспрессии является в данном эпизоде и указание на время пути по льду: «Пять недель по лду голому ехали на нартахъ» (31). Точный темпоральный указатель здесь является не столько признаком фактографическим (какое количество времени длился путь), сколько выполняет экспрессивную функцию. Временной фактор – индивидуально аввакумовское средство создания впечатления непреходящего трагизма жизни. Точные цифры появляются в повествовании каждый раз, когда Аввакум рассказывает об особо тягостных, трагических моментах своей жизни: «Десеть летъ онъ меня мучилъ» (38); «Три годы ехалъ из Дауръ; а туды волокся пять летъ» (43); «Держали меня у Николы... семнадцеть недель» (52); «жилъ скованъ зиму всю» (25) и т. д. Надо заметить, правда, что цифровой мотив не является самостоятельным в творчестве Аввакума в целом и в данном случае в частности. Он входит в тему долготы мучений протопопа. Здесь же выполняет служебную функцию – усиливает трагическое звучание мотива трудности пути.

Упоминания о смерти в данном эпизоде также доказывают трагичность мотива трудности пути по льду: «*брели* пеши, *убиваюшеся* о ледъ... "что ты, батко, меня, *задавилъ*?.." *до самыя смерти*» (31–32).

Все перечисленные выше мотивы не являются сквозными в творчестве протопопа Аввакума. Они встречаются только в текстах, повествующих о мытарствах протопопа, в основном – в «Житии» в разных редакциях. Но они играют важную роль: благодаря этим мотивам становится понятным, что зима в представлении Аввакума действительно является трагическим временем года. И существование людей в зимний пери-

од времени, и церковные перемены видятся Аввакуму в трагическом свете и связываются с болезнями, страданиями, смертями. Появление символа зимы для характеристики церковных нововведений, таким образом, обусловлено не только традицией, но и особенностями личного опыта протопопа. Поэтому здесь мы, очевидно, можем говорить о новаторстве Аввакума как писателя.

Глава 8. Символ огня

Еще одна яркая трагическая характеристика времени в произведениях Аввакума – «огнепальность»: «въ нынешнее настоящее, огнепальное, время» (421, 831). Символ огня имеет у Аввакума глубокую семантическую наполненность. Прежде всего, символ огня относится к теме мучений. По всей Руси горят костры, на которых никониане сжигают старообрядцев, не желающих соединиться с ними в вере: «Ныне намъ отъ никониянъ огнь и дрова» (350); «в огонь посадятъ и кости пережгутъ» (570); «А нынешние жиды, в огонь сажая правоверныхъ християнъ...» (444) и др.

Огонь как вид казни «преломляется в сознании автора "Жития" в образ адской кухни»[172]. Никониане предстают под пером Аввакума искусными кулинарами – специалистами по приготовлению блюд из староверов: «Хорошъ былъ и Афонасьюшко... что отступники на Москве в огне испекли, и яко хлебъ сладокъ принесеся святей Троице» (57); «И прочихъ нашихъ на Москве жарили, да пекли» (65); «печеныя-те отъ веры» (442). Иногда огненной казни предшествуют приготовления: «Да кормятъ, кормятъ, да въ лобъ палкою, да и на огонь жарить!» (930). Своим стремлением приготовить жаркое из людей никониане напоминают Аввакуму древних: «Да и при Манасии жерцы-те также шурмовали; да какъ самово выдалъ Богъ перьсамъ, такъ и... хвосты-те... прижали. А Манасию таторовя в конобъ всадили, самово изжарить хотели, какъ онъ жарилъ во Израили глаголющихъ истинну и правду» (468). Особо искушенные в жаренье людей ставили эксперименты: «в огонь сажая правоверныхъ християнъ... говорятъ: аще-де праведенъ и святъ, и онъ-де не згоритъ! А кой и не згоритъ, и оне, иссекши бердышами, и паки дровъ насеченныхъ накладутъ, да в пеплъ правоверныхъ жгутъ» (444).

Не только казни, но и пытки огнем уподобляются Аввакумом образу кухни. Описывая в «Житии» свой конфликт с Паш-

ковым, протопоп вводит образ «стряпанья» для характеристики пыточных у воеводы: «Во единъ от дней учредилъ застенокъ, и огнь роскладъ, хочетъ меня пытать. Я ко исходу душевному и молитвы проговорилъ; ведаю его *стряпанье*, после огня тово мало у него живутъ» (37).

Случаи «жаренья» людей на кострах не единичны, это обычная практика. Аввакум замечает в своих произведениях, что это постоянное занятие никониан: «И оттоле двадесяте три лета и полъ-лета и месяцъ по се время *безпрестани жгутъ*... исповедниковъ Христовыхъ» (567); «И оттоле и до сего времени *непрестанно жгутъ и палятъ* исповедниковъ Христовыхъ» (846). Подчеркивая широкий размах трагедии, Аввакум вводит цифровой мотив, указывает точное количество сожженных: «В Казани никонияня тридесятъ человекъ сожгли, в Сибире столко же, въ Володимере шестеро, в Боровске четыренадесять человекъ» (568). Иногда, назвав одного-двух сожженных по имени, далее говорит, что невозможно сосчитать количество погибших на кострах: «Исаию сожгли, и после Авраамия сожгли, и иныхъ поборниковъ церковныхъ многое множество погублено, ихъ же число Богъ изочтетъ» (65).

Изобилие огненных казней старообрядцев Аввакум объясняет желанием никониан «огнемъ да кнутомъ, да висилицею» «веру утвердить» (65). Действия никониан оказываются прямо противоположными тому, чему учил Христос, их методы сближаются протопопом с методами «неверных»: «Которые то апостоли научили такъ? – не знаю. Мой Христосъ не приказалъ нашимъ апостоломъ такъ учить, еже бы огнемъ да кнутомъ, да висилицею в веру приводить... волею зоветь Христосъ, а не приказалъ апостоломъ непокаряющихся огнемъ жечь... Татаръский богъ Магметъ написалъ во своихъ книгахъ сице...» (65). Никониане, заключает Аввакум, «приводя в веру, губять и смерти предаютъ» (65).

Таким образом, огонь как вид казни и пыток является одним из средств приобщения к никоновской вере и главным методом расправы с непокорными. В этом контексте характеристика времени как «огнепального» получает вполне реальный смысл: современная Аввакуму эпоха – это время огненных пыток и казней, а огонь – символ земных страданий и мучений староверов.

Вторая разновидность огня у Аввакума – адский огонь. Он сопровождается в текстах яркими трагическими эпитетами – «лют», «ядовит», «горек» – и вызывает у автора неизменное

чувство страха: «Боюся, братие, онаго огня и зело трепещетъ ми душа, яко горекъ есть...» (549); «огня геенскаго убойтеся: лютъ зело и ядовитъ будетъ» (550); «Ядовитъ бо сей огнь» (573) и др. Данные определения восходят в своей основе к общему представлению протопопа Аввакума об аде: «Люто есть место и зело страшно, ужасаетъ ми ся умъ и трепещетъ ми душа...» (560); «В тартаре огнь и студень лютая будетъ... в тартаре студень лютая и нестерпимая, тамо же будетъ и огнь негасимый» (665).

Адский огонь в изображении Аввакума ненасытен. И дьявол постоянно поставляет ему «снедь»: «диаволъ... сводитъ в преглубокий тартаръ и огню негасимому снедь устрояетъ» (291). Теперь уже никониане выступают в роли еды. Злейшие муки и страдания, скорби и болезни обретут они в аду: «*Горе* нечестивымъ и грешнымъ будетъ тогда; разведени будутъ по *мукамъ вечнымъ*... И вси *муки* невещественни: извнутрь человека раждатися будетъ *болезнь*, сице – разумий: якоже ныне кто *стражетъ огневою* въ *немощи*, весь *горитъ*, а отъ *болезни* не можетъ уйти; а тамо будетъ и сугубейше: и внутрь, и вне человека будетъ *скорбь. Охъ... злейша мука*» (664–665); «во адова жилища... Тамо человекъ *обожен* бывъ, *уязвленъ* же *ранами*» (636). Но их муки, в отличие от мучений староверов, сжигаемых на кострах, будут вечными, поскольку земной огонь имеет свои временные пределы: «А во огне-томъ здесь неболшее время потерпеть, – аки окомъ мгнуть, так душа и выступитъ!» (571), адский же огонь «негасим» и «вечен»: «неугасаемъ есть» (549); «жгомъ негасимымъ огнемъ» (560); «во огнь вечный» (570). В целом адский огонь выступает в текстах протопопа Аввакума как оборотная сторона земного огня, он создан на мучения мучителям и является средством возмездия за жестокость на земле.

Помимо этого, в произведениях протопопа Аввакума есть еще один образ – образ небесного огня, обновляющего и очищающего человека от грехов. Толкуя 102 псалом, Аввакум уподобляет душу грешника состарившемуся орлу. «Обветшавший» орел «взимается к небесному огню... обгоритъ вся ветхость на немъ; онъ же... бываетъ юнъ вместо ветха» (429). Точно так и обветшавшая от грехов душа человека, слезами и покаянием пред Богом, обретет юность: «Ну, душе, – призывает Аввакум, – сотвори и ты такъ. Аще обветшала грехми, да обновится, яко орлу, юность твоя; такъ же прибегни ко огню небесному, попаляющему терние нашихъ греховъ... Да обновится, яко юность твоя» (429).

Небесный огонь выполняет двойственную функцию в произведениях Аввакума. Он способен не только обновить, но и уничтожить. Именно уничтожающая способность небесного огня оказывается для трагика Аввакума наиболее интересной. Она видится Аввакуму как средство возмездия никонианам за все их неправедное житие. В этом контексте небесный огонь оказывается равносилен огню адскому. Огонь, имеющий божественное происхождение, наделяется сходными с адским огнем характеристиками. Богу, как и дьяволу, у Аввакума присуща огненная природа: «сидитъ Онъ (Христос. – *О. Т.*) на огнезрачном престоле...» (846) [ср.: «диаволъ на насъ огнено дышетъ» (922)]. В день Страшного суда, которого протопоп боится не меньше ада [упоминания об этом дне почти всегда сопровождаются в текстах Аввакума мотивом страха: «Страшно бо некое чаяние суда...» (863); «жарко будетъ в день лютъ отъ Господа» (442); «Страшно бо судище» (570) и др.], Бог отправляет грешников на муки на съеденье «негасимому» огню: «В техъ удоляхъ исполнитъ Христосъ огня негасимаго на мучение грешникомъ» (437); «Богъ нашъ огнь поядаяй есть» (429); «огня ревность поясти хощетъ сопротивная» (869); «по судномъ дни отъ Христа Бога нашего тебе же мука огненная и жупелная...» (442). Но если дьявол стремится всех людей «живыхъ поглотити», то Божий суд справедлив. В «востанный» день «река огненная потечетъ, огнь искусный коегождо дела искуситъ» (573). Искушению подвергнутся не только люди по делам своим, но и все мироздание: «Сей же огнь искуситъ небо, и землю, и всю тварь, солнце, и луну, и звезды...» (573). Весь мир будет обновлен: «будутъ небо ново и земля нова, бела, яко хартия, и моря не будетъ к тому» (573). Тогда праведники спасутся, плоть их обретет легкость, а душа вознесется, как птица[73]: «тогда бо плоть святыхъ легка будетъ, яко восперенна; носитися по воздуху начнетъ, яко птичья» (573). Сходным образом Аввакум описывает воспарение душ сжигаемых староверов: «души-те... не... бываетъ тяжка, но яко восперенна... летаетъ, равно яко птичька... попархиваетъ... душа взимается со ангелы выспрь» (571). Никониане же в том искусительном огне почернеют от грехов своих: «каковъ почернелъ в огне томъ, – грехи-те въ немъ и о немъ горятъ, – таковъ ужъ и сталъ темнообразенъ» (573) – и, в отличие от староверов, будут «валяться» на земле: «валяется на земли... Пропалъ, погибъ... А никонияня валяются на земли, и валяются яко огорелыя главни» (573–574).

Способность летать, таким образом, означает у Аввакума спасение, а валяние на земле – погибель души.

Двойственная функция небесного огня как обновляющей и уничтожающей силы восходит, очевидно, к вычитанному Аввакумом в Шестодневе представлению о двух естествах солнца, с которым схож небесный огонь: «Иванъ экзархъ пишетъ в Шестодневе... имать солнце в себе два естества – *жгущее* и *светящее*; и въ последний день разделитъ Богъ: едино, *светящее*, *обновитъ* и паки седмицею *светлейши* устроитъ, и на небе положитъ *светити* праведнымъ; *жгущее же естество отъиметъ*, и усугубитъ *лютость*, и послетъ под землю во *адовы темницы на мучение* грешнымъ» (549). Обновляющий небесный огонь, таким образом, оказывается у Аввакума спасительным светом, уничтожающий, жгущий небесный огонь смыкается по своим характеристикам с огнем адским. Он также «лют», также отсылает людей «во тьму кромешную» на мучение.

К образу огня, «горения» прибегает Аввакум и для характеристики должного служения Богу. В письмах и посланиях Аввакум призывает сторонников старой веры «гореть» душою к Богу: «помыслы злыя отринь и единому Богу гори душею» (918); «аще плотски и соединяетеся съ никонияны, но внутрь горениемъ горятъ о истинне Христове...» (829–830). Чрезмерное усердие в служении Богу отдельных личностей и умиляет, и ужасает протопопа: «Антонушку миленкому миръ и благословение... Я и ныне, поминая службу ево ко Христу, ужасаюся. Огнь такой горит, бывало зелной, а оне с матерью плаваютъ тутже...» (944). Очевидно, поэтому Аввакум вынужден напоминать братии, что горение ко Христу должно быть «кротко и приветно», а не «терпько»: «О Христовомъ деле говори кротко и приветно, да же слово твое будетъ сладко, а не терпко. Аще и разгорится духъ огнемъ божественнымъ: слово къ человеку говори, а умомъ ярость износи на диявола» (773).

Еще одно значение огня – это греховность. В начале «Жития» Аввакум помещает эпизод о блуднице, пришедшей к нему на исповедь. Красота девицы, которая была «многими грехми обремененна» (9), тронула сердце молодого попа. И он с ужасом почувствовал, что «самъ разболелъся, внутрь жгомъ огнемъ блуднымъ... злое разжение...» (9). Огонь здесь является символом греха. Далее Аввакум описал способ борьбы с «огнемъ блуднымъ»: «зажегъ три свещи... и возложилъ руку правую на пламя, и держалъ, дондеже во мне угасло злое разжение» (9). Здесь уже огонь выступает как средство очищения от

греха. Таким образом, и в этом эпизоде символ огня оказывается амбивалентным[174].

Итак, семантика огня у Аввакума многозначна. Во-первых, огонь служит символом мучений: реальных на земле – для староверов, сакральных в аду – для никониан и прочих грешников. Во-вторых, огонь является одновременно и обновляющей силой для праведников, и жгущей, уничтожающей силой для тех, чей «богъ – чрево и кончина ихъ – погибель, а не спасение» (905). В-третьих, огонь оказывается символом греха и в то же время средством очищения от него. В-четвертых, душевное «горение» ко Христу – это признак правильного, должного служения Богу. В целом символ огня носит у Аввакума противоречивый характер. При этом Аввакум достаточно четко разделяет функции огненной стихии. Каждому свое: праведникам – свет и обновление, грешникам – тьма и лютый, негасимый огонь.

Огромная значимость для Аввакума образа огня в различных его проявлениях отразилась и в характеристике эпохи как «огнепальной». Время «огнепально» не только потому, что повсюду на Руси горят костры, на которых никониане жгут староверов, но и потому, что истинные верующие свое спасение в будущем «содевают» «горением» в настоящем ко Христу, и потому, что в день Страшного суда Бог всех и вся «переполощетъ негасимымъ огнемъ» (663). Огненному испытанию во второе пришествие Христа будут подвержены все люди и вообще все мироздание. Поэтому не только «нынешнее» время «огнепальное», но и далекое мистическое будущее у Аввакума ознаменовано символом огня.

Глава 9. Символика плача

Важным трагическим символом в произведениях Аввакума является плач. Традиционно обилие слез в древнерусской житийной литературе характеризовало мир святых. Способность плакать, по мысли В. В. Виноградова[175], органично входила в образ истинного христианина. Аввакум отчасти продолжает эту традицию, отчасти модернизирует ее. В рамках данной традиции в произведениях Аввакума появляется образ праведника, питающегося слезами: «Тако и *праведникъ*: старое брашно, Адамово сластолюбие, отревастъ отъ себя и *питается слезами* и постомъ» (440); «*пророкъ... питаяся слезами* день и нощь» (448). Однако «питание слезами» не является приви-

легией одних праведников у Аввакума. Точно так же подобает себя вести и всем людям, живущим на земле: «Сице и намъ подобаетъ молитися и также *слезами питатися*, понеже и Христосъ плакався Иеросалима, также и надъ Лазаремъ, *научая* насъ *слезными струями* измыватися и *питатися*» (448).

Способностью плакать наделены практически все персонажи в произведениях протопопа, за исключением никониан. Плачет блудница, пришедшая к протопопу на исповедь: «девица... плакавшеся...» (9). Плачет исповедавший ее Аввакум, обнаруживший в себе «злое разжение»: «плакався... рыдаше горце...» (9). Плачут казаки, глядя на протопопа, попавшего в немилость к Пашкову: «а иные глядя плачютъ на меня, жалеютъ по мне» (22); плачут «Терентьюшко с товарыщи», глядя на протопопа на его возвратном пути из Даур: «плачютъ, миленькие, глядя на насъ» (41). Плачет Пашков, стрелявший в своего сына: «Пашковъ... задумався, и плакать сталъ» (36). Рыдает дочь протопопа Аграфена, потерявшая дар речи, рыдает Анастасия Марковна, глядя на нее: «дочь с матерью – обе плачютъ... робенокъ рыдаетъ... мать, на нея глядя, плачетъ...» (47–48). Рыдают маленькие дети Аввакума, разбивающие ноги до крови во время сибирских мытарств: «иногда младенцы мои о острое камение ноги свои до крови розбиваху, и сердце мое зле уязвляху, рыдающе горкими слезами» (727). Рыдают домочадцы, опасающиеся за судьбу заболевших, призывающие на помощь протопопа: «зовутъ меня со многими слезами» (12) – о домашних начальника Евфимия Стефановича; «Пестуны, ко мне приходя, плачютъ... прислала... со слезами... и все плачютъ...» (33) – о домашних Пашкова и др. Плачет Аввакум, наблюдающий мучения детей своих духовных: «Я, заплакавъ, благословилъ ево горюна» (51) – о дьяконе Козьме; «я лишо, в окошко глядя, поплакалъ на него» (53) – о князе Иване Воротынском и др. Плачет весь народ, присутствовавший на казни Лазаря, дьякона Федора и Епифания: «Народу же всему ту стоящу, плачющуся...» (714). Плачет Лазарь во время второй казни: «со слезами горько вопиюще» (714). Плачет и палач: «Мучитель... плачась, а злое творя непрестано» (714). Плачет Аввакум, не удостоившийся резания языка: «нача плакати и вопити, что отлученъ отъ братии» (713). Галерея плачущих настолько велика, что создается впечатление, будто вся Русская земля исполнена плача. И это действительно так: «во всякомъ граде... Всюду слезы, и рыдание, и стопание велие» (733). Причина повсеместного и вселюдного рыдания – «поганое» нико-

нианство: «а Никонова неопасивая дерзость и безчеловечие къ Божиимъ рабомъ всю Русскую землю... слезъ и рыдания исполнь» (733).

Плач выполняет у Аввакума различные функции. Наиболее ярко символика плача представлена в эпизодах о бесноватых в «Житии». Плачут домашние, беспокоящиеся за своих близких, одержимых бесом, и за себя: «Таже в нощь ту прибежали от него и зовутъ меня со многими слезами» (12); «Пестуны, ко мне приходя, плачютъ» (33); «прислала на утро сына среднева Ивана ко мне, – со слезами просить прощения матери своей» (33); «и все плачютъ и кланяются» (33); «и всехъ домашнихъ человекъ с тритцеть... рыдаютъ и плачютъ» (68); «На всехъ домашнихъ нападе ужасъ... плачютъ» (73–74). Слезы здесь отражают испуг, ужас, страх домашних, видящих высокую степень бесовства близких им людей.

Слезы являются у Аввакума и средством вымолить прощение-исцеление для бесноватого у Бога: «начахъ молитися Христу и Богородице со слезами» (68); «И, плачючи, послалъ во церковь по Потребникъ и по святую воду... Той же Симеонъ, плакавъ по друге своемъ, сходилъ во церковь... потомъ ударилъся о лавку, рыдавъ, на многъ часъ» (69); «И я, плакавъся пред Владыкою, опять постомъ стягну» (72); «Я по немъ пред Владыкою плакалъ всегда» (75) и др.

Слезы являются и знаками осознания персонажами своей греховности и необходимости принятия наказания: «начахъ молитися Христу и Богородице со слезами, глаголя: "Владычице моя, Пресвятая Богородице! покажи, за которое мое согрешение таковое ми бысть наказание"» (68–69); «жену свою сыскалъ и пред нею сталъ прощатца со слезами, а сам ей... говорю: "согрешилъ, Настасья Марковна"» (74). Слезы проливают и домашние, которых Аввакум заставляет исполнить свою волю – избить его во имя искупления вины: «жена и дети все, плачючи, стегали... И оне, нехотя, бьютъ и плачютъ» (74). Но слезы могут выступать у Аввакума и как жажда греха. Так, в эпизоде об Анне плач отражает грешное, с точки зрения протопопа, желание уйти от Аввакума и выйти замуж: «захотела от меня отъити... и плакать стала всегда» (74).

Плач сопровождает и покаяние согрешивших: «плакала и рыдала, кающеся, безстыдно порицая себя» (79). Покаяние со слезами рассматривается Аввакумом как единственное доступное человеку средство очищения от грехов: «Друг мой миленкой Еленушька! Поплач-ко ты хорошенко пред Богородицею-

светомъ, такъ она скоренко очистит тебя» (859). Так поступали почти все согрешившие библейские персонажи, на которых ориентирован в своем жизнестроении и творчестве Аввакум: «Напоследокъ же Лотъ... слезами поливалъ, каяся своего греха, и Богъ-де его простилъ» (266); «Видите, людие, чюдитеся безобразству нашему, плачьте и рыдайте вси погубишеи въ себе красоту и доброту, яко древле Иеремия плакавше Иерусалима» (244–245); «Давыдъ же... плакався о гресе томъ непрестанно и до смерти своей» (474) и др. Что уж говорить о людях, погубивших, по мысли протопопа, в себе «Господню красоту и доброту» (245): «Бей главу свою о землю предъ Богомъ и плачи со слезами... Плачи же непрестанно, день и нощь, и проливай слезы предъ Господомъ Исусъ Христомъ, прося всему миру спасения» (799); «воды изъ сердца добывай, елико мочно, и поливай на нозе Исусове, прося всему миру спасения» (774). Так полагается поступать и всем приобщившимся к никоновской ереси: «А иже не ведениемъ впалъ въ сию... никонианскую ересь... таковый да кается предъ Богомъ, плачася» (819); «А аще кто перекрестится трема персты... таковый, плачася, кается предъ Богомъ и верными человека греха своего ради. И аще кто причастится неволею никониянския жертвы: таковый... плачется предъ верными греха своего ради. А аще кто въ мучении отвержется православныя веры... таковый... плачется предъ Богомъ и человеки» (826).

Слезы, таким образом, являются у Аввакума не только средством искупления вины, очищения от грехов, но и средством спасения себя и мира в целом. Именно слезы и покаяние знаменуют в представлении протопопа второе крещение грешников: «второе крещение грешнику – слезы и покаяние» (429).

Помимо этого, плач отражает и проявление радости по исцелении бесноватого, и восхищение делами Бога: «Азъ же, на него глядя, поплакалъ и возрадовался о величии Божии, понеже о всех насъ печется и промышляетъ Господь, – и ево исцелилъ, а меня возвеселилъ!» (75).

Обилие слез в произведениях Аввакума, в частности в «Житии», связано с представлением протопопа о том, что плач является важной составляющей жизни человека. Человек приходит в этот мир для слез: «Всякъ бо родится на плачъ» (483). Вся земная жизнь человека видится Аввакуму как «плачевное житие»: «Дние наши не радости, но плача суть... прознаменуя плачевное сие житие: яко дние плача суть, а не праздника несть» (918). Эпитет «плачевное» и антитеза «плач – праздник»,

характеризующие представление протопопа о земной жизни человека, получают свое развитие в образе младенца, плачущего при появлении на свет. Плач новорожденного трактуется Аввакумом как осознание им плачевности жития своего земного, исполненного болезней и скорби: «младенецъ, рождьшеся отъ матерни утробы... заплачетъ, изъ утробы изшедъ, являя плачевное житие, понеже многоболезненно и скорбно... исполнено мятежа и всякихъ хлопотъ» (484); «егда ты родилася, не взыграла, но заплакала, отъ утробы изшедъ матерни. И всяко младенецъ тако творитъ, прознаменуя плачевное сие житие» (918).

Аввакум четко разграничивает в своих произведениях понятия слез и воплей. Характеризуя поведение бесноватых, Аввакум часто указывает на то, что они «вопят» или «кричат» «неизреченно», «неудобно». Точно так же ведут себя и грешники на поминках: «бабы по мертвыхъ кричатъ да вопятъ» (507). Крикливым воплям бешеных и вообще грешников Аввакум противопоставляет свои плачи-мольбы о бесноватых и плакание благоразумных о мертвых: «Благоразумнии же о мертвыхъ во умилении изливаютъ слезы, безъ крику и безъ вопля прося имъ у Владыки прощения» (507). «Умиренное» плакание и крикливые вопли имеют разные источники происхождения. «Умиренное» плакание земных праведников восходит к плаканию библейских персонажей: «Плака Магдалыни Мария, плачющуся о умершемъ Исусе: плачю... Слезы проливала, а не кричала, ни вопила... Еще же и самъ Исусъ в Вифании прослезися надъ Лазаремъ... и мы отъ небесе просимъ умершимъ милости со умиреннымъ плаканиемъ...» (508). Вопли женщин на поминках и вопли бесноватых напоминают Аввакуму вопли «неверных» — язычников и иноземцев: «яко неверни иноземцы...» (507); «не безчиннымъ воплемъ и кличемъ по язычески, якоже неверни творятъ...» (508). Плакание и вопли оборачиваются разными последствиями для их исполнителей. Вопли «не полезны» ни мертвым, ни живым, поскольку оборачиваются еще большим горем: «Горе тако творящимъ и мертвымъ, беднымъ, не полезно: суетно спасение грешныхъ бедныхъ» (507). «Умиренное» плакание, наоборот, со всех сторон хорошо: «и се бо есть добро и благоприятно, — Богу любезно, а мертвымъ полезно, а плачющимъ мздовоздаятелно, отвсюду хорошо» (507–508). Плакание праведников о мертвых настолько «полезно», что умерший грешник может получить в загробном мире отраду, как это произошло, например, с богатым, о

котором плакал Андрей Юродивый: «Андрей Юродивый виде богатаго во гробу несома и водою смрадною отъ бесовъ кропяща, плакавъ о немъ святый нощь всю неутешно, яко и очи ему отъ слезъ опухли, и получивъ умерый за молитвъ святаго отраду» (507).

В целом символ плача оказывается в творчестве протопопа Аввакума так же, как и символ огня, многозначным и многофункциональным. Он охватывает практически всех персонажей, за исключением никониан. Причин для всеобщего плача в Русской земле две. Первая касается общего метафизического взгляда Аввакума на жизнь – человек приходит в этот мир для слез, его «плачевное» бытие исполнено скорбей и болезней. Поэтому слезы – естественная реакция на жизненные беды. Вторая причина – конкретно-историческая. Церковная реформа патриарха Никона вылилась в жестокое отношение к староверам. И их плач – это отражение реальных мучительных событий, имевших место в их жизни: ссылок, пыток, казней. Следствием реформы стало и увеличение количества беснующихся. Плач по бесноватым в этом смысле является плачем по утрате разумного, Божьего начала в человеке. Однако слезы у Аввакума – это не только яркая примета трагичности человеческого бытия, но и способ преодоления трагизма. Слезы, сопровождающие покаяние и молитвы к Богу, помогают разрешить трагические ситуации в жизни людей. Выявленная в текстах Аввакума антитеза «плач-вопли» демонстрирует различные источники их происхождения и разные последствия для их исполнителей, а также показывает, какой плач, с точки зрения протопопа, «приличен» для истинного христианина.

Глава 10. Беда как символ церковного «нестроения»

Своеобразным трагическим символом эпохи, ознаменованной церковным расколом, становится в творчестве протопопа Аввакума понятие «беда». Оно обладает широким спектром символических значений и проходит лейтмотивом через все творчество Аввакума.

Прежде всего, слово «беда» Аввакум употребляет в качестве яркой оценочной характеристики реформ патриарха Никона. В «Послании къ Ф. П. Морозовой, Кн. Е. П. Урусовой и М. Г. Даниловой въ Боровскъ» Аввакум пишет: «Какъ не *беда* содеялася в земли нашей? Всехъ еретиковъ отъ века ереси собраны в новыя книги: духу лукавому напечатали молитца;

в томъ же крещении сатаны не отрицаются, и около купели противъ солнца кружають; и в церкви, святять такожъ противъ солнца, да образы и съ крыжами ходять; а в Треодяхъ напечатана тайная злая ересь... Видите ли, какая *беда*?» (413). Повторение слова «беда» в начале и в конце этого пассажа создает композиционно-семантическое обрамление для основных пунктов реформы Никона и свидетельствует о важности данной метафоры в художественном мире Аввакума. Печатание еретических книг, сатанинское крестное знамение, поклонение «крыжу», хождение против солнца во время церковных обрядов – это и есть беды, содеянные в Русской земле. «Беда» здесь – широкомасштабное экспрессивное понятие, выступающее в роли яркой трагической оценки для отдельных пунктов реформы Никона и для характеристики произошедшего в русской церкви в целом.

Трагическая эмоция, заложенная в самом понятии «беда», наполняет трагической экспрессией и мотив церковного воровства и разорения: «Ихъ помощию *беды* власти-те совершають надъ церковию-тою, *рвуть*, что волки овецъ-техъ миленькихъ» (375); «лики святыхъ... *разсекъ* девятию частми, тело церковное на уды *раздробилъ... беду* зделалъ, – *разрезалъ* на части миленькихъ святыхъ; яко волкъ *разорвалъ* все тело» (487). Слово «беда» означает тут «разрезание», «дробление», «рассечение», «разрывание» и является практически синонимом понятия «церковное воровство». Постоянные сравнения поведения никониан по отношению к церковным святыням, в частности в отношении просвиры, с поведением волков, рвущих овец, усиливают трагическую экспрессию, заданную синонимией понятий «церковное разорение» и «беда». «Беда» в данном контексте – это не только надругательство над «церковным телом», но и сами никониане, приобретающие под пером Аввакума звериные черты. Звероподобность[176] как одно из отличительных качеств делателей реформы проявляется в произведениях Аввакума благодаря различным литературным приемам: сравнениям [«что таракань» (368), «что волки» (375)], метафорическим заменам слова «никонианин» на синонимичные наименования зверей [«а онъ, овчеобразный волкъ» (368), «иной кобель борзой» (368)], специфической глагольной лексике, в основе своей иллюстрирующей поведение животных, но употребленной для характеристики поведения никониан [«изгрызъ», «разорвалъ», «рвуть»]. Выбор животных: волков, собак – обусловлен библейской традицией, согласно ко-

торой эти животные, особенно собаки, являются символом плохого (убедительные доказательства этого литературного факта представлены в работе Н. М. Герасимовой)[177]. Возможно, сравнение никониан с волками восходит также к народнопоэтической традиции[178]. В результате звероподобность никониан, помимо обличительного значения, имеет еще одно свойство у Аввакума. С помощью сравнения никониан со зверями и уподобления их действий звериным Аввакум усиливает трагическое звучание темы гибели веры, вызванной к жизни отношением протопопа к деяниям никониан, и расширяет семантику одного из главных символов эпохи в его представлении. Таким образом, еще одно значение понятия «беда» — это рассечение «церковного тела» и звероподобность никониан, грабящих и разоряющих русскую церковь.

Стремление никониан изображать лики святых толстыми, по аналогии с собственными толстыми персонами, также оценивается протопопом как беда. «Дурной» обычай чревоугодия, отразившийся и на иконном писании, и на внешнем облике новых священнослужителей, — это тоже «беда»: «И в твоемъ брюхе томъ... накладено беды-тоя, — ягодъ миндальныхъ, и ренсково, и раманеи, и водокъ различныхъ с виномъ процеженнымъ...» (281). Изображение огромного чрева[179] «в разрезе» как вместилища всевозможных яств выступает у Аввакума как «символ паразитической, вольготной, беспечной жизни правящего класса»[180].

Главным «производителем» церковных бед, выражающихся в переворачивании основных обрядов и символов, является Никон, распахнувший русский ящик Пандоры: «Никонъ, пресквернейший; отъ него беда-та на Церковь-ту пришла» (458). Здесь слово «беда» выступает в роли экспрессивного определения церковной реформы в целом и служит яркой негативной характеристикой действий патриарха. Подтверждая «бедопроизводительное» начало действий Никона, Аввакум называет никоновское причащение и помазание тоже «бедой»: «да такая беда, — ково помажетъ, тотъ и изменится умомъ-темъ» (464). И далее развертывает идеологическое утверждение в целый эпизод о ярославском протопопе Ермиле, а затем и в рассказ о царе Алексее Михайловиче. В обоих случаях причиной омрачения ума стало никоновское помазание: протопоп Ермил «омрачился отъ мази-той и отъ антидора-тово!» (464); «Такъ-то и царя-тово врагъ Божий омрачилъ» (464). Кроме того, в данном текстовом фрагменте мы встречаем единственное автор-

ское толкование термина «омрачение ума»: «Или антидоромъ-темъ накормить, такъ и пошелъ по немъ» (464). Следовательно, омрачение ума, а шире – беда, означает у Аввакума приобщение к церковным новшествам, а затем и принятие, и следование им. Еще один аспект, проявляющийся здесь: никоновское причащение и помазание увеличивает количество людей, терпимо относящихся к новой церковной службе, принявших новую веру. А это и есть беда для Аввакума, так как будущее таких омраченных – горение в адском огне: «и ты, реку, гори во огне с ними заодно» (464).

Ощущение грандиозности масштабов беды усиливается безвыходностью ситуации, в которой оказались, вследствие реформы, русские люди. Верующие «русачки» в представлении Аввакума лишены свободы выбора. К никоновской ереси приобщаются даже те, кто не желает этого. Никониане приводят в свою веру силой, устрашая прихожан: «*Беда*-су миру бедному отъ сего пития! И *не хотящихъ поять, силою* на лобъ воротитъ попъ... И *нехотя* иной *омрачится*... овъ *страха ради*...» (569). Здесь беда – это насильственное приобщение к вере. Другим проявлением ситуации безвыходности, в которой оказались верующие, является упоминание об огне, земном и адском, в котором окажутся и принявшие, и отвергшие новую веру: «*Беда* миру *бедному* пришла: не пить чаша – в *огонь* посадятъ и кости *пережгутъ*; а пить чаша скверная сия – в негасимый *огнь* ввержену быть и в век нескончаемый в плачь» (570). Так или иначе, огня не миновать никому: неприятие никоновской веры грозит огненными пытками и казнями, а принятие нововведений обернется еще большей бедой – вечными мучениями в адском огне и «нескончаемым» плачем.

Связь понятия «беда» с темой мучений прослеживается и в трактовке страшных болезней как бед, поражающих человека вследствие небрежения к старой вере: «Елена, а Елена... – замечает Аввакум в "Послании Борису и прочимъ рабамъ Бога Вышняго", – не обленись поработать Господеви. Аще ли просто положишь, болщую беду на себя наведешь: безъ руки будешь, и безъ ноги, и безъ глазъ, и глуха и острупленна» (859). Потеря отдельных частей тела, глухота и проказа – частые «беды» людей, впавших в «недуг гордости». Так, в «Книге толкований» Аввакум помещает пространный рассказ о царе Озии в Израиле[18], который «впаде в недугъ гордости... разгордевся...» (479) и, войдя в церковь, «приступи к жертвеннику, начатъ святая кадить» (479), за что и был поражен прока-

зой: «И порази его Господь язвою на челе... Богъ проказу наведе...» (479). Люди же, устыдившиеся царского сана, не исполнили закона Моисеева – не изгнали Озию из города. И тогда «Богъ... прогневася на люди, удержа пророчество за ихъ согрешение и за пророческое ослабление» (479–480). Завершает этот эпизод Аввакум следующими словами: «Виждь и разумей, колики беды гордость рождаетъ: самъ погибъ и людямъ охрипу наведе и тщету дарования Божия» (480). Понятие «беда» получает здесь еще одно значение: болезнь, гибель, «тщета дарования Божия». Как и в «Послании Борису...», тут прослеживается явная взаимосвязь болезни-беды и греховности человека (небрежение ли это к «старой» вере или святотатство – неважно, главное – и то и другое – грех).

Точно такая же взаимосвязь болезни и греха наличествует и в ряде других эпизодов. Например, в «Житии» есть целый ряд эпизодов, построенных на этой взаимосвязи: это эпизод о начальнике Евфимее Стефановиче, о келаре Никодиме, о двоюродном брате Аввакума Евфимее, о бешеном Филиппе. Каждый из этих персонажей совершил греховный поступок: «Таже инъ началникъ на мя разсвирепелъ: приехавъ с людми ко двору моему, стрелялъ из луковъ и ис пищалей с приступомъ» (12); «и он (келарь Никодим. – *О. Т.*) меня наругавъ и отказалъ жестоко, какъ ему захотелось» (54) – нарушение заповеди «не убий»; «Азъ же, окаянный, презревъ отеческое благословение и приказъ, ту книгу брату двоюродному, по докуке его, на лошедь променялъ» (67) – нарушение заповеди отеческой; «И я, пришедъ, билъ ихъ обеихъ (протопопицу и Фетинью. – *О. Т.*) и оскорбилъ гораздо, от печали» (73) – нарушение одной из заповедей блаженства: «блажени милостивии». И каждый за нарушение библейской заповеди был наказан болезнью: «Евфимей Стефановичь при кончине...» (12); келарь Никодим «в келию пришедъ, разболелъся» (54); «братъ мой Евфимей... ударился о землю... начатъ кричать и вопить гласы неудобными...» (68); «бесъ вздивиялъ въ Филиппе, и началъ... кричать неудобно... ухватилъ меня, и учалъ бить и драть...» (74). Как и в истории о царе Озии, Аввакум настойчиво проводит в данных эпизодах мысль о том, что наказывает грешника именно Бог: «Болшо у Христа-тово остра шелепуга та: скоро повинилъся мужъ твой!» (13); «оскорбилъ тебя, – и за сие наказалъ мя Богъ» (54); «Ей, зглупалъ, отца своего заповедь преступилъ: и сего ради домъ мой наказанъ бысть; вни[май] Бога ради, како бысть» (67); «И виде Богъ неправду в насъ... изво-

лилъ насъ Владыко сице наказать» (68). В целом толкование болезни как результата греха и средства Божьего наказания[182] расширяет понятие «беда-болезнь» в творчестве Аввакума.

Библейская история царя Озии предвосхищает рассуждение о природе поступков никониан и проясняет смысл следующего пассажа: «Тако и ныне отъ гордости вниде во церковь нестроение и догматное пременение. Лютъ есть недугъ сей во человеке... Беда отъ гордыхъ церкви Божии, – тотъ сякъ, а инъ инако...» (480). Церковное «нестроение», выражающееся в переиначивании старых догматов, имеет своим истоком человеческую гордыню [она же, кстати говоря, и причина болезней грешников, не случайно излюбленная фраза Аввакума – «Такъ-то Господь гордымъ противится, смиренымъ же даетъ благодать» (13)] и является бедой-болезнью всей русской церкви. Эта мысль получает свое подтверждение в образе гнилостного, погибельного седалища: «во всемъ отвсюду гнило и развалилося, и душевная и телесная. Воистинну гнило седалище гордыни... и в болшихъ, и в малыхъ погибаютъ отъ сего» (481). Церковная реформа в целом преобразуется в сознании Аввакума в резко отрицательный и одновременно трагический образ беды-болезни. Трагизм образа усиливается прямым авторским высказыванием: «Горе смиренному з гордыми жить... Горе ему, бедному, съ ними живучи!» (482), – указывающим на горестность бытия «смиренного», которого «гордый, и величавый, и самомнивый тщится раззорить, убить... оклеветать и на смерть предать» (481). Ощущение горя и беды поддерживается здесь мотивом гибели. Таким образом, беда, понимаемая как страшные, смертельные болезни, оказывается средством показа Божьего гнева на человека и одновременно средством усмирения грешника, а беда как гнилостное, гордостное величание никониан в церкви оборачивается горем для «смиренных» и ведет к всеобщей гибели в грядущем. Точно так сложилась судьба возгордившегося антихриста: «Якоже и дияволъ самъ за недугъ сей изверженъ среди огня и отриновенъ отъ лица Божия, и во тму осужденъ» (480). Так будет и с гордыми никонианами в грядущем. В настоящее же время Аввакум уже наблюдает страшные возмездия Бога за недуг гордыни. Это и «злые» смерти делателей реформы, и странные болезни, поражающие горделивых никониан. Погубивший множество людей «самомнивый» воевода Пашков в конце своего жизненного пути изнемогает от непонятной болезни: «Рука и нога у него отсохли... ис кельи не исходитъ» (185). Болезнь воеводы Ав-

вакум определяет как беду: «Видитъ беду неминучюю» (185). И сам Пашков удостаивается эпитета «бедный»: «насъ с нимъ бедныхъ» (185). Привидевшийся протопопу во время молитвы царь Алексей Михайлович, «омрачённый» Никоном, предстает заживо гниющим: «И увидехъ на брюхе твоемъ язву зело велику, исполнена гноя многа... видехъ спину твою згнившу паче брюха и язва больши первыя явихся...» (762). Причем, как ни старался протопоп, исцелить царя не смог: «не вся исцеле» (762). Все эти страшные, отвратительные болезни властвующих особ являются следствием их преступлений[183] пред людьми и верой. Так, например, Аввакум рисует ужасную картину того, как царь Алексей Михайлович за подавление соловецкого восстания умирает в жестоких мучениях: «изо рта и из носа и из ушей нежидь течет, бытто из зарезаные коровы»[184].

Беды – это не только церковная реформа и болезни грешников. Это еще и заключение несогласных с новшествами в земляные тюрьмы: «Егда же выехалъ на Русь, на старые чепи и *беды* попалъ... *нагъ* Аввакумъ протопопъ, *в землю посаженъ*. Жена моя, протопопица Настасья, з детми *в земли сидитъ*. И старецъ Соловецкия пустыни Епифаний, *нагъ въ земли же сидитъ*...» (248). Сидение в земляных тюрьмах, зачастую нагими, – это тоже «беда». Тройственный повтор создает впечатление типичности трагических судеб старообрядцев.

Весь круг проанализированных значений слова «беда» обусловлен главной темой всего творчества Аввакума – темой гибели веры. В сознании Аввакума современная ему эпоха насыщена бедами. Каждое новшество, каждое действие никониан в церкви и по отношению к старообрядцам оценивается протопопом как беда. Болезни, омрачение ума, сидение в земляных тюрьмах, гордыня человеческая – это тоже беда.

Осознание Аввакумом всего происходящего на Руси как беды подчеркивается и часто встречающимся на страницах его произведений эпитетом «бедный». Семантика эпитета «бедный» также многозначна. Чаще всего данный эпитет употребляется в качестве субъективной горестной оценки гибнущего от никониан человека[185]: о протопопе Иване Неронове – «по многомъ страдании, изнемогъ *бедной*» (16); об «омраченном» духовном сыне Григории – «Умеръ *бедной*... изумленъ *бедной*... онъ, *бедной*...» (870–871); о пораженных бесами: «две вдовы... одержимы духомъ нечистымъ... взялъ ихъ *бедныхъ*... *бедныхъ* вдовъ... имъ, *беднымъ*...» (28–31) и др. Даже отдельные части тела, пострадавшие от никониан, удостаиваются эпитета «бед-

ный». Так, например, об отсеченной руке Лазаря Аввакум замечает: «рука отсеченая... исповедала, *бедная*, и по смерти знамение Спасителево...» (63). Во всех этих случаях эпитет «бедный» употребляется в значении «несчастный», «измученный».

Точно так же протопоп говорит и о себе, и о членах своей семьи. Эпитет «бедный» появляется в повествовании каждый раз, когда Аввакум рассказывает об особо драматических событиях из жизни своей семьи. К примеру, повествуя о тяготах зимнего волока на озере Иргень, Аввакум пишет: «едоковъ много, а работать некому: одинъ *бедной горемыка*-протопопъ нарту зделалъ и зиму всю волочилъся за волокъ» (26). Этот же эпитет «бедной» появляется в рассказе о расстрижении: «и протопопа Аввакума, *беднова горемыку*, в то время с прочими остригли... и в темницу, проклинавъ, бросили» (4); в рассказе о Соборе 1666 года: «Мне *бедному горько*» (59); в рассказе о приобщении к скоромной пище: «да же оплачю *бедную* душу свою, юже зле погубихъ житейскими сластми» (27).

Часто эпитет «бедная» употребляет Аввакум по отношению к своей жене: «Протопопица *бедная* бредетъ-бредетъ, да и повалится... на меня, *бедная*, пеняетъ...» (31) – в эпизоде пятинедельного движения по льду; по отношению к дочери Аграфене: «Огрофена, *бедная* моя *горемыка*... рыдаетъ» (47–48) – в эпизоде вынужденного молчания; «Дочь моя, *бедная горемыка*, Огрофена, бродила втай к ней под окно...» (28) – в повествовании о голодной сибирской ссылке; «*бедная* моя, на Мезени... плачючи, живутъ» (28) – в рассказе о судьбе своих детей.

Во всех приведенных выше примерах эпитет «бедный» используется протопопом, чтобы подчеркнуть трагическую сложность физического выживания в ссылках и заключениях, чтобы усилить представление о тяготах духовных страданий, испытываемых им и его семьей. Однако эпитет «бедный горемыка» не только показывает, как Аввакум воспринимает себя, свой жизненный путь (несчастный человек с трагической судьбой, наполненной горестными событиями). Эпитет «бедный» в художественном пространстве текстов Аввакума имеет дополнительную смысловую нагрузку: «бедный» – значит достойный сожаления, жалости, сочувствия. Особенно часто эпитет «бедный» используется в этом значении в посланиях и письмах. В «Послании Борису и прочимъ рабамъ Бога Всевышняго» – «Ксения *бедная* Гавриловна» (860). В «Письме семье Аввакума» – об Аграфене: «ушъ-то ей, *бедной*, некому о томъ грамотки написать?» (915). В «Письме боярыне Ф.П. Морозовой» – о по-

пранной вере: «Охъ, увы, горе! *Бедная*, *бедная* моя духовная власть!» (914). В «Письме некоему Симеону» – о боярыне Морозовой: «Какъ-то *бедная* бояраня-та мучится съ сестрами!» (929). В «Письме некоей Маремьяне Федоровне» – обо всех страдальцах за веру: «Господь и отрадитъ намъ *беднымъ*!» (932). В «Послании всей тысящи рабовъ Христовыхъ» – «всемъ нашимъ *горемыкамъ* миленькимъ» (829).

Нередко эпитет «бедный» сопровождает упоминания о самих никонианах: «Увы, *бедные* никоняня! погибаете от своего злаго и непокориваго нрава» (60); «Все-то мне друзья бывали, отступники, погибшие, *бедные*!» (375) и др. «Бедные» здесь означает «погибшие» или «погибающие». В значении «не ведающий, что творит» эпитет «бедный» употребляется в эпизоде о воеводе Пашкове: «*бедной* коварничать сталъ о Божиемъ деле» (48).

В целом эпитет «бедный», неоднократно используемый протопопом Аввакумом для характеристики и никониан, и староверов, употребляется в двух основных значениях. Первое – возвышенно-трагическое: «бедный» означает «измученный», «страдающий», «погибающий», «несчастный». Второе значение – «достойный сочувствия, жалости». Частота употребления данного эпитета по отношению к различным персонажам и прежде всего по отношению к себе и членам своей семьи свидетельствует об общем стремлении Аввакума представить жизнь каждого индивидуума общества в трагическом свете, а изображаемую им эпоху – как всеобщее бедствие.

Глава 11. «Внешние беды»

Помимо широкого толкования слова «беда», отражающего общий трагический взгляд Аввакума на все происходящее на Руси и на свое время в целом, в текстах встречается употребление слова «беда» в более узком, личностном значении. В применении к персональным судьбам святых, и в частности к своей индивидуальной судьбе, Аввакум также использует слово «беда»: «А безъ скорби векъ сей никто отъ святыхъ не претече. Аще не внешния, ино внутренния беды...» (482). При этом Аввакум не только дает определение, что такое «внешние» и «внутренние» беды, но и наглядно демонстрирует их особенности в двух памятниках – «Житии» и «Первой челобитной царю Алексею Михайловичу».

«Внешние беды» приходят из окружающего мира – от бесов и злых людей: «Муки и беды, зде наводимыя отъ бесовъ

и отъ злыхъ человекъ» (781). Характеризуя свой жизненный путь, Аввакум подробно разрабатывает эпизоды данной тематики и осложняет главную трагическую тему гибели веры дополнительными трагическими темами, что способствует созданию общей трагической атмосферы времени в его произведениях. Одна из таких побочных тем, иллюстрирующая общую неблагополучную атмосферу жизни в России во второй половине XVII века, – тема взаимоотношений с начальниками.

В начале «Жития» Аввакум помещает три эпизода о бедах от начальников. Они предваряются цитатой из Псалтыри, которая задает основное настроение скорби и позволяет соотнести эпизоды данной тематики с понятием «внешние беды»: «объяша мя болезни смертныя, беды адовы обретоша мя: скорбь и болезнь обретохъ» (10).

Главный трагический мотив в этих эпизодах – мотив грубого физического насилия начальников по отношению к Аввакуму, выраженный с помощью житейско-реалистической терминологии драк, пыток, издевательств[186]: «пришедъ во церковь, *билъ* и *волочилъ* меня за ноги по земле в ризахъ» (10); «прибежалъ ко мне въ домъ, *бивъ* меня и у руки *огрызъ* персты» (10). Сходным образом Аввакум описывает действия начальников в «Первой челобитной царю Алексею Михайловичу»: «в Нижегороцкомъ уезде... былъ *удавлен*... руки мои и ноги были *избиты*... въ Юрьевце Поволском, *битъ* ослопиемъ, и *топтан*... ногами, и *дранъ* за власы руками... А Никонъ меня... на Москве по ногамъ *бивъ*... Борис Нелединской со стрелцами, ризы на мне *изодрал*...» (725); «воевода *бил* своими руками, из главы волосы мои *одрал*, и по хрепту моему *бил* чеканом...» (726). И точно так же, как в «Житии», предваряет рассказ о насилии начальников указанием на экспрессивную оценку: «о своих бедах и напастех возвещу» (725).

«Военные» действия начальников в отношении Аввакума не ограничиваются одними побоями. Зачастую они стремятся уничтожить его физически: «наскочилъ на меня онъ же паки со двема малыми пищальми и, близъ меня бывъ, запалилъ ис пистоли» (10); «приехавъ с людми ко двору моему, стрелялъ из луковъ и ис пищалей» (12).

Рассказу о жестоких действиях начальников, как правило, предшествует описание их состояния[187]. Каждый раз Аввакум указывает на состояние свирепой сердитости начальников: «Таже инъ началникъ, во ино время, на мя *рассвирепелъ*» (10); «и онъ... *воздвигъ* на мя *бурю*» (10); «Таже инъ началникъ на мя

разсвирепелъ» (12). В других эпизодах «Жития» также прослеживается тесная связь мотива сердитости начальников и мотива грубого физического насилия: «Бояринъ же (Василий Петрович Шереметьев. – *О. Т.*), *гораздо осердясь*, велелъ меня *бросить в Волъгу* и, много томя, *протолкали*» (12); «онъ (Пашков. – *О. Т.*) вздумалъ *мучить* меня, *осердясь*» (21); «*осердилъся* на меня опять пущи старова, – *хотелъ* меня в огне *жжечъ*» (29) и др.

Сравнения начальников с животными, уподобления их речей звериному рыку: «*огрызъ* персты, *яко песъ*, зубами» (10); «Онъ меня *лаетъ*» (11); «Онъ же *рыкнулъ, яко дивий зверъ*» (22); «и онъ лишо *излаялъ* меня» (35); «Пашковъ же… слово в слово *что медведь морьской белой*, жива бы меня проглотилъ» (38); «А власти, *яко козлы, пырскать* стали на меня» (50); «наши, *что волъчонки*, вскоча, *завыли*» (59) и др. – также усиливают трагическое звучание мотива свирепой сердитости.

Часто начальники отождествляются в сознании протопопа с представителями ада: «Никонъ, адовъ песъ» (66); «ихъ пестрообразныхъ зверей обличалъ» (51). Метафизическое восприятие начальников приводит к тому, что их деяния, как было указано Н. С. Демковой[188], приравниваются к деяниям дьявола. Мотив дьявольщины в облике начальников и в их деяниях проявляется в повествовании по-разному. Например, поступки начальника и дьявола могут быть охарактеризованы одними и теми же словами: «и онъ (начальник. – *О. Т.*) …воздвигъ на мя бурю» (10), «дьяволъ и паки воздвигъ на мя бурю» (11). Дьявольским научением может объясняться поведение начальников: «научилъ ево дьяволъ» (10); «дьяволъ научилъ поповъ и мужиковъ и бабъ» (13); «онъ (Иван Струна. – *О. Т.*) дьявольскимъ научениемъ, напалъ на меня» (18) и др.

К представлению о трагизме взаимоотношений протопопа с начальниками ведет и мотив реального мучительного физического положения персонажа, постоянно фиксируемого автором. Как видно из приведенных выше примеров, страдают во время насилия все части тела: и руки («огрызъ персты»), и щеки, и волосы, и глаза, и голова, и бока, и все тело вообще («волочилъ… за ноги по земле»). Ту же роль выполняет здесь и мотив болезни тела: «Стало у меня в те поры кости-те щемить и жилы-те тянуть, и сердце зашлось» (23); «Все на брюхе лежалъ: спина гнила» (25) – в «Житии»; «распух животъ мой и ноги, и от пухоты разседалася на ногахъ моихъ кожа, и кров течаше безпрестанно» (726) – в «Первой челобитной…». Порой Аввакум отмечает неблагоприятные природные явления, которые

усугубляли болезнь после битья: «Осень была, дождь на меня шелъ, всю нощь подъ капелью лежалъ» (23); «Сверху дождь и снегъ; а на мне на плеча накинуто кафтанишко просто; льеть вода по брюху и по спине, – нужно было гораздо» (24).

Тесно связан с мотивом грубого физического насилия и мотив смерти: «*до смерти* меня задавили. И азъ *мертвъ* полчаса и болши» (10); «сердце зашлось, да и *умирать* сталъ» (23); «огнь росклалъ, – хочеть меня пытать... после огня тово *мало* у него *живуть*» (37); «*замертва убили*» (13); «А онъ, Афонасей, наветуя мне, безпрестанно *смерти* мне искалъ» (28); «былъ удавлен и три часа *лежалъ, яко бездушен*» (725) и др.

В рассказе о борьбе начальников с Аввакумом поражает количество людей, задействованных в его избиении: «пришедъ *сонмомъ*, до смерти меня задавили» (10); «приехавъ *с людми* ко двору моему, стрелялъ из луковъ» (12); «выташа меня ис приказа *собраниемъ*, – *человекъ с тысящу и с полторы* ихъ было» (13); «*Людие* же ко двору приступають, и *по граду молва* велика» (13); «*Сродницы* же Струнины, попы и чернцы, весь возмутили *градъ*, да како меня погубять. И в полунощи привезли сани ко двору моему, ломилися в ызбу» (19); «взяли меня *палачи*» (22); «и патриархи сами на меня бросились, *человекъ ихъ с сорокъ*, чаю, было, – *велико* антихристово *войско* собралося!» (59) и др. Аввакум постоянно указывает на то, что он в одиночестве противостоит толпе.

Социальный состав желающих убить Аввакума настолько разнообразен в «Житии», что создается впечатление, будто весь мир ополчился на бедного протопопа: «Онъ... *ударилъ* меня по щоке, таже по другой, и паки в голову, и *збилъ* меня с ногъ и, чеканъ ухватя, лежачева по спине *ударилъ* трижды и, разболокши, по той же спине семъдесять два удара кнутомъ» (22); «и онъ паки *велелъ бить* по бокамъ» (23); «вскоре *хотелъ* меня *пытать*» (34); «Во единъ от дней учредилъ застенокъ, и огнь росклалъ, – *хочеть* меня *пытать*» (37) – о действиях воеводы Пашкова по отношению к главному герою. Избивают протопопа и обычные люди, не облаченные властью: «У церкви за волосы *деруть*, и под бока *толкають*, и за чепь *торгають*, и в глаза *плюють*» (17); «среди улицы *били* батожьем и *топтали*» (13). И духовенство: «Наипаче же *попы* и бабы, которыхъ унималъ от блудни, вопять: "убить вора... да и тело собакамъ в ровъ кинемъ"» (13); «архиепископля двора *дьякъ* Иванъ Струна, тотъ и душею моею потрясъ» (18); «А с Москвы от *Никона* (патриарх. – *О. Т.*) приказано ему мучить меня» (21); «и *онъ* (ке-

ларь Никодим. – *О. Т.*) меня наругавъ и отказалъ жестоко» (54); «*патриархи* сами на меня бросились» (59) и т. д.

Стремясь представить не только свою жизнь, но и жизнь всех людей в Русской земле в трагическом свете, Аввакум показывает, что избиение до смерти было обычной практикой времени. Мотив грубого физического насилия начальников распространяется практически на всех персонажей «Жития». Протопопа Логгина «*били* метлами и шелепами до Богоявленскова монастыря» (17). Пашков регулярно бил и пытал людей, считая эти методы лучшими для установления дисциплины: «А Пашковъ, сведавъ, и кнутомъ *до смерти забьетъ*», «безпрестанно людей *жжетъ*, и *мучитъ*, и *бьетъ*» (21). «Князь Ивана миленкова Хованъскова и батожьемъ *били*» (53); «Иларионъ *мучилъ* меня (юродивого Федора. – *О. Т.*)... реткой день плетми не *бьетъ*» (55); «Евдокею, *бивше* батогами» (55) и т. д.

Аналогичным образом мотив грубого физического насилия, распространяющийся на всех подневольных людей, выражается в записке Аввакума «О жестокостяхъ воеводы Пашкова». Сначала протопоп дает общую характеристику действий воеводы: «он жо, Афонасей, (...) служивых государевых людей... *пытал*, *бил* кнутьемъ, и ребра *ломал*, и огнем *жегъ*» (702). Затем конкретизирует общее замечание, называя имена пострадавших от жестокости Пашкова и вид мучительства: «Ивашко Сватенышъ да Климко Шамандрухинъ с товарыщи, осмь человекъ... он их *пытав*, в тюрме и *уморил*» (702); «Иякова... *бивъ* кнутом, *жжег до смерти*» (702); «Галахтиона и Михайла, *бил* кнутом... *бивъ*... кнутом, *послал* нагих за реку мухам *на снедение*...» (702–703) и т. д. Этот же мотив проявляется и в «Первой челобитной...»: «А иных онъ, воевода Афонасей Пашков, *пережег* огнем и *перебил* кнутьемъ *до смерти*» (726).

Стремление Аввакума представить в трагическом свете жизнь вообще хорошо видно также при сопоставлении двух эпизодов, имеющих одинаковую композицию и построенных на одинаковых трагических мотивах. Это эпизод о начальнике Иване Родионовиче и Аввакуме и эпизод о воеводе Пашкове и его сыне Еремее.

Эпизоды выстраиваются Аввакумом на образной антитезе «нападающий – страдающий». В первом эпизоде начальник Иван Родионович противопоставляется главному герою, во втором – Пашков противопоставляется своему сыну.

Завязкой в обоих эпизодах является злость облаченных властью, подчеркнутая типичным при изображении началь-

ников мотивом звериного облика: «Таже инъ началникъ... на мя *разсвирепелъ*, — прибежалъ ко мне в домъ, бивъ меня, и у руки *огрызъ* персты, *яко песъ*, зубами» (10); «Онъ же *рыкнулъ* на него, *яко зверь*» (36).

Кульминационные моменты эпизодов — попытка убить. В первом эпизоде: «наскочилъ на меня онъ же паки со двема малыми пищальми и, близъ меня бывъ, запалилъ ис пистоли и... на полке порохъ пыхнулъ, а пищаль не стрелила. Онъ же бросилъ ея на землю, и из другия паки запалилъ такъ же... и та пищаль не стрелила» (10–11). Во втором эпизоде: «Пашковъ же, ухватя у малова колешчатую пищаль... приложася на сына, курокъ спустилъ, и... осеклась пищаль. Онъ же, поправя порохъ, опять спустилъ, и паки осеклась пищаль. Онъ же и въ третьи также сотворилъ; пищаль и въ третьии осеклася же» (36).

И начальник, и воевода прибегают к одному и тому же способу, чтобы расправиться с теми, кто привел их в состояние ярости. Аввакум повествует об их действиях, используя практически одни и те же выражения, демонстрирующие суетливую активность начальников: «бивъ», «огрызъ», «испустилъ», «наскочилъ», «запалилъ», «бросилъ», «запалилъ» — в первом эпизоде; «рыкнулъ», «ухватя», «приложася», «спустилъ», «опять спустилъ» — во втором эпизоде. Подчеркивает Аввакум в этих эпизодах и необыкновенное упорство Пашкова и Ивана Родионовича в достижении цели убийства. Их обоих не смутило то, что в первый раз «пищаль не стрелила» (в эпизоде 2 — «осеклась пищаль»), оба, не раздумывая ни минуты, стреляют во второй раз — и опять «осеклась пищаль» (в эпизоде 1 — «и та пищаль не стрелила»). Пашков стреляет и в третий раз с тем же результатом.

Поведение Аввакума-героя и Еремея прямо противоположно. Оба не сопротивляются трагическим обстоятельствам, в которых оказались: «Азъ же... завертевъ руку платкомъ, пошелъ к вечерне... Азъ же... идучи... единою рукою осенилъ ево и поклонился ему» (10–11); «Еремей к сосне отклонясь, прижавъ руки, сталъ» (36). Единственная защита от нападающих у обоих персонажей — молитва: «Азъ же прилежно... молюсь Богу» (11); «а самъ, стоя, "Господи помилуй!" говоритъ» (36). Очевидно, здесь таким способом проявляется важный для Аввакума-писателя мотив смирения, который не имеет в данных эпизодах объяснения. Но в других эпизодах «Жития» он получает развернутое объяснение, связанное с мировоззрением протопопа в целом: «А затемъ сколко Христосъ дастъ, тол-

ко и жить» (41); «что петь зделаешь, коли Христосъ попустилъ» (53); «Да по писанию и надобе такъ: Богъ любитъ техъ детей, которые почитаютъ отцовъ. Виждь, слышателю, не страдалъ ли насъ ради Еремей, паче же ради Христа и правды Его?» (37); «Аще живемъ, Господеви живемъ, аще умираемъ, Господеви умираемъ» (37) и др.

Неизбежность смерти в ситуациях, в которых оказались Аввакум и Еремей, протопоп неукоснительно подчеркивает. В первом эпизоде он указывает на пространственную близость нападающего: «близъ меня бывъ, запалилъ» (10); во втором эпизоде дает эмоциональную оценку качеству оружия: «колешчатую пищаль, – никогда не лжетъ» (36). Этот сюжетный момент необходим Аввакуму-писателю, чтобы оттенить мотив заступничества небесной силы. И Еремея, и Аввакума-героя спасает от неминуемой гибели небесная сила: «и, *Божиею волею*, ...пищаль не стрелила... *Божия воля* учинила такъ же» (11); «и, *Божиею волею*, осеклась пищаль» (36). Во втором эпизоде чудесное спасение Еремея протопоп доказывает следующей бытовой деталью: Пашков бросает на землю трижды осекшуюся пищаль, а «Малой, поднявъ, на сторону спустилъ: такъ и выстрелила!» (36). Очевидно, Аввакуму важно было подчеркнуть, что пищаль была в полном порядке, но не выстрелила, так как на то была «Божия воля».

В других эпизодах от неминуемой гибели Аввакума также спасает небесная сила: «И азъ лежа мертвъ полчаса и болши, и паки оживе Божиимъ мановениемъ» (10); «И побежалъ от двора, гонимъ Святымъ Духомъ» (12); «Какъ били, такъ не болно было с молитвою тою» (23) и др.

Итак, перед нами два эпизода, в которых налицо повторение сюжетов, но с разными действующими лицами, одинаковая композиция, наличие одинаковых мотивов. Какова была цель Аввакума? Случайность это или особый писательский ход? Вряд ли это было случайностью, ибо, во-первых, эти эпизоды включены во все три редакции «Жития». Во-вторых, в рамках разбираемой темы наличие эпизодов с одинаковым сюжетом оказывается принципиально значимо: таким способом Аввакум создает единую трагическую атмосферу своего времени, в котором страдают все. От насилия не защищен никто: если отец может стрелять в сына, то естественно, что начальник стремится уничтожить неугодного ему подчиненного. В целом в этих эпизодах отразилось общее представление Аввакума о трагизме эпохи.

Трагическое в жизни людей в рамках анализируемой темы показывается как результат несправедливых социальных отношений[189]. Мир устроен так, что священнику приходится увещевать творящих произвол бессовестных, жестоких начальников, разрушающих жизни тех, кто не способен себя защитить. Обилие указаний на произвол начальников ведет к представлению Аввакума о горестном положении всех людей: «У вдовы началникъ отнялъ дочерь» (10); «дворъ у меня отнялъ, а меня выбилъ, всего ограбя, и на дорогу хлеба не далъ» (11); «две вдовы, – одна летъ въ 60, а другая и болши: пловутъ пострищись в монастырь. А онъ, Пашковъ, сталъ ихъ ворочать и хочетъ замужъ отдать» (21); «А бояроню-ту Федосью Морозову и совсемъ разорили, и сына у нея уморили, и ея мучатъ; и сестру ея Евдокею... от детей отлучили, и с мужемъ розвели, а ево князь Петра Урусова на другой-де женили» (53).

Само понятие милости, милосердия отсутствует в жизни. На протяжении всего «Жития» Аввакум подчеркивает жестокость начальников: «приставы немилостивые, палъки болшие, батоги суковатые, кнуты острые, пытки жестокие, – огонь да встряска» (36) – и свое заступничество за простых людей: «азъ молихъ его, да же сиротину возвратитъ к матери» (10); «И я ему сталъ говорить: "по правиламъ не подобаетъ таковыхъ замужъ давать"» (21). Именно заступничество протопопа за слабых и вызывает ярость начальников и дальнейшие «военные» действия против него: «и онъ, презревъ моление наше, и воздвигъ на мя бурю» (10); «И чемъ бы ему, послушавъ меня, и вдовъ отпустить, а онъ вздумалъ мучить меня, осердясь» (21).

Вмешательство протопопа в безнравственные дела начальников – это только одна из причин их негодования. Другой причиной свирепого поведения начальников является ревностное служение Аввакума Богу и стремление заставить прихожан выстаивать многочасовые службы: «Иванъ Родивоновичь... Сердитовалъ на меня за церковную службу: ему хочется скоро, а я пою по уставу, не борзо; такъ ему было досадно» (92); «Меня и самово за то бивали и гоняли безумнии: долго-де поешь единогласно! Намъ-де дома недосугъ!» (828). Возможно, поэтому Аввакума весьма часто били именно в церкви или около нее: «и у церкви... задавили» (10); «пришедъ во церковь, билъ» (10); «пришли к патриархову приказу, где я дела духовныя делалъ... среди улицы били» (13); «У церкви за волосы дерутъ» (17); «Такъ меня... въ церкви бьютъ, да волочатъ, иныя и в ризахъ не щадятъ» (828) и др.

Мотивы физического насилия и сердитости, ярости людей оказываются связанными единым объектом – церковью. И это не случайно. По мысли протопопа, служба должна была продолжаться довольно длительный промежуток времени. В «Послании Борису и "прочимъ рабамъ Бога Вышняго"» Аввакум пишет: «В рядовые дни заутреня 4 часа, а в поли(елe)онъ 5 часъ, а в воскресенье всенощное 10 час. После завтрени причастное правило час говорю сам... И отпевъ обедню, час поучение чту» (855). Здесь и кроются причины злобы людей: и начальников, и простолюдинов.

Итак, в эпизодах бед от начальников нашло отражение представление Аввакума о трагизме собственной жизни и о трагизме жизни всех подневольных людей. Понятие «внешние беды» получает здесь весьма широкое толкование: это и физическое насилие, и дьявольская, звериная свирепость начальников, и болезни тела от побоев, и смерти в результате избиения, и даже количественный и социальный состав «насильников».

Вторая разновидность «внешних» бед – беды, наводимые бесами. Трагическая тема бесовщины, в целом традиционная для древнерусской житийной литературы, так же, как и тема взаимоотношений протопопа с начальниками, выполняет служебную роль в произведениях Аввакума по отношению к главной теме всего его творчества.

Одним из ярких эпизодов, демонстрирующих «пакости» беса, является рассказ протопопа о том, как его еще в бытность попом «пуживал» бес[190]. Главный мотив в этом эпизоде – мотив бесовской игры: «бесовскимъ действомъ скачетъ столикъ на месте своемъ... иная бесовская игра: мертвецъ на лавке в трапезе во гробу стоялъ, и бесовскимъ действомъ верхняя раскрылася доска, и саванъ шевелитца сталъ... ризы и стихари летаютъ с места на место... Таково то ухищрение бесовское к намъ» (80). Бес своей волей приводит неодушевленные предметы в действие. Самого беса в данном эпизоде мы не видим. Но реальность, создаваемая его непосредственными действиями, оказывается перевернутой. Аввакум рисует мир мрачной фантастики: стол скачет, мертвец встает из гроба, крышка гроба сама поднимается, саван шевелится, ризы летают... А беса не видно. Утвердительность интонации, с которой Аввакум повествует, что все виденное им было в действительности, подчеркивается анафорическими зачинами, указывающими на конкретное место действия: «И егда на паперть пришелъ... И егда в трапезу вошелъ... Егда жъ в олтарь вошелъ...» (80).

Отрицательная экспрессия в данном эпизоде выражается в оценках, даваемых Аввакумом событию: «бесовское действо», «ухищрение бесовское», «бесовская игра». Слово-образ «игра», «играти», часто встречающийся на страницах произведений протопопа, используется Аввакумом в различных значениях, но всегда окрашен личностным негативным отношением к тому, что подразумевается под этими словами. Слово «играть» может употребляться в текстах в прямом значении: «Малая чадь, робята в церкви *играютъ*» (564); «Детей своихъ учите Бога для, неослабно страху Божию, *играть* не велите» (811). «Играть» означает здесь «резвиться, забавляться, развлекаться». Еще одно прямое значение слова «играть» у Аввакума – «исполнять музыкальное произведение»: «И прискочиша множество бесовъ, и единъ бесъ селъ з домрою… и прочии начаша *играти въ домры и в гутки*» (935). Использование в приведенных выше примерах слова «играть» в прямом значении отнюдь не говорит о его нейтральности в стилистическом отношении у Аввакума. Напротив, в сознании протопопа любые игры – нечто плохое. Игры детей отвлекают «малую чадь» от главного предназначения человека на земле – служения Богу, поэтому игры должны быть запрещены («не велите»). Игры на музыкальных инструментах имеют целью развлечение людей. Аввакум же был ярым противником этой стороны жизни, что хорошо видно в эпизоде о скоморохах[191], пришедших в село Лопатищи: «Приидоша в село мое плясовые медведи *з бубнами и з домрами*: и я, грешникъ, по Христе ревнуя, изгналъ ихъ, и *ухари и бубны* изломалъ на поле единъ у многихъ…» (11). Приход скоморохов оценивается Аввакумом как деяние дьявола: «дияволъ и паки воздвигъ на меня бурю» (11). «Игра», таким образом, как развлекательное мероприятие имеет дьявольскую природу (интересно, что скоморохи и бесы у Аввакума играют на одних и тех же инструментах), поэтому протопоп выступает против всяких игр, в том числе и против игр детей.

Помимо употребления в прямом значении, слова «игра», «играть» встречаются в текстах Аввакума в переносном значении. Чаще всего слово «играть» означает у Аввакума переиначивание церковных обрядов и символов: «а ныне пускай ихъ *поиграютъ* съ бесами-теми заодно надъ Христомъ, и надъ Николою, и надъ всеми святыми съ Богородицею… да и надъ нами, *бедными*, что черти надъ попами, – пускай возятся!» (285); «А крестъ Христовъ на печатехъ безъ полныя подписи *не хорошо*, – безъ копия, и безъ трости, и безъ "ники" и безъ "Царя славы": *дурно* не-

кто *играеть... ругается кресту Христову*» (834); «А то бесомъ зделается чернецъ: и *играет, ругаяся*, страшным и неизреченнымъ *таинствомъ. Увы*!» (875); «безумнии *играють*, а разумнии *рыдають*» (618). Действия никониан, изменяющие старые церковные обряды, оцениваются протопопом как «игры» и уподобляются «возне» чертей, «ругани» — явлениям с явно негативной оценкой. Сопровождающая слово «играть» лексика («бедными», «не хорошо», «дурно», «увы», «рыдают») также имеет ярко выраженный экспрессивный характер. Все это показывает, что выражение «играти» обозначает у Аввакума зловещие, тягостные явления. Такую же негативную эмоцию подразумевает и слово «игралище», употребляемое Аввакумом для характеристики души никонианина: «Хотя маленко оплошися: тотчасъ ограбять до нага и сволокуть ризу святаго крещения, такъ сталъ *игралище бесомъ*...» (463). Еще одно значение слова «играть», встречающееся у Аввакума, — «умертвить»: «Елена-дурка! На что ты ея (Ксению. — *О. Т.*) ...в монастыряхъ-техъ *озлобляла* и робеночка-де маленко не *уморила*? Меланья... смири безчинницу-ту, — начто она над крестьяны *играет*? Ну какъ бы робенка-тово *уморили*? Так *убийство* стало...» (858). В целом весь комплекс значений, в которых употребляются слова «играть», «игра», носит ярко выраженный мрачный характер. Следовательно, мотив бесовской игры является одним из средств создания трагической экспрессии в произведениях Аввакума.

Сопутствующим трагическим мотивом к мотиву бесовской игры в анализируемом эпизоде является мотив устрашения, относящийся к главному герою: «бесъ меня пуживалъ... не устрашась... устрашая меня... устрашая меня» (80). Цель беса — испугать подвижника. Цель главного героя — не поддаться на бесовские ухищрения. Эта борьба человека и беса является постоянной составляющей жизни любого человека, особенно подвижника, в представлении Аввакума. Об этом свидетельствует обрамление эпизода: начало — «А егда еще я былъ попомъ, с первыхъ временъ, какъ к подвигу касатися сталъ, бесъ меня пуживалъ сице» (80); концовка — «Таково то ухищрение бесовское къ человекомъ живетъ!» (149) /редакция Б/. Бес, таким образом, в представлении Аввакума проявляет повышенный интерес к подвижнику.

Примечательна еще одна деталь. Аввакум точно обозначает время действия — ночь, а также место действия — церковь: «азъ же из двора пошелъ по книгу в церковь нощи глубоко» (80). В экспозиции эпизода протопоп нарочито подчеркивает

свое одиночество: в церкви он остается один на один с бесом. Эта деталь, никак не обыгрываемая в дальнейшем в эпизоде, имеет немаловажное значение в системе представлений Аввакума о мире и о себе. Бес и дьявол искушают человека, как правило, когда тот остается один, а излюбленное время бесовских игрищ – ночь. Об этом Аввакум неоднократно упоминает в своих произведениях. Так, например, двоюродный брат протопопа взбесился «после ужины... на полунощнице» (68), острота мучений, доставляемых Евфимию бесом, достигает своего апогея ночью: «Ночь всю зимнюю с нимъ простряпалъ» (70). То же мы видим и в других произведениях Аввакума: «Въ нощи той... прискочиша беси... Въ другую ночь... прискочиша множество бесовъ... И въ другую нощь... Вошолъ бесъ в келию мою...» (934–936); «В нощи той... прискочиша беси ко мне лежащу» (957) и др. По всей видимости, в представлении протопопа ночь – наиболее трагическое для человека время дня, поскольку именно в эти часы бесы проявляют повышенную активность. Кроме того, вероятно, именно ночью человек чувствует себя особенно беззащитным, все дневные звуки затихают – и человек начинает прислушиваться к иным, сакральным звукам. Очевидно, поэтому бесовские «игрушки» (227), да и самого беса Аввакум наблюдает в основном по ночам, днем же он видит не самого беса и фантастическое поведение неодушевленных предметов, а преимущественно бесноватых.

Еще один мотив в данном эпизоде – мотив крестного знамения, восстанавливающего перевернутый мир: «помолясь предъ образомъ, осенилъ рукою столикъ... Богу помолясь, осенилъ рукою мертвеца... помоляся и поцеловавъ престолъ, рукою ризы благословилъ...» (80). Молитва и крестное знамение – традиционные средства борьбы с бесом, имеющие своим истоком сакральные действия Христа: «Да ладно такъ Христосъ Сынъ Божий зделалъ, – закололъ ево (дьявола. – *О. Т.*) древянымъ копиемъ, еже есть трисоставнымъ крестомъ. Да и намъ приказалъ темъ же крестомъ ево побеждать» (453). А потому они оказывают благотворное воздействие на мир: все обретает привычные для человека формы, все становится на свои места: «столикъ... пересталъ играть... осенилъ рукою мертвеца и бысть попрежнему все... а оне (ризы. – *О. Т.*) постарому висятъ» (80).

Таким образом, данный эпизод свидетельствует о том, что подвижник оказывается предметом повышенного интереса беса. Вмешательство беса в жизнь главного героя «Жития» имеет целью напугать, отвратить от истинного пути, под-

чинить человека своей бесовской игре. «Козни» (149) беса на пути подвижника – одна из ярких составляющих его жизни. И единственное средство борьбы с ними, восходящее к библейским временам, – молитва и крестное знамение. Аввакум показывает это через мотивы бесовской игры и устрашения. Единоначатие фраз призвано удостоверить реалистичность виденного. Неодушевленные предметы, действия которых описаны глаголами активного действия, имеющими прямое отношение к живым существам, олицетворяют перевернутость мира, создаваемого ухищрениями беса. Поведение беса воспринимается Аввакумом как игра, а само неожиданное поведение вещей – как игрушки. Хронотоп в экспозиции эпизода указывает на излюбленное время действия беса – ночь, а также на одиночество подвижника, что подчеркивает трагическую трудность пути, избранного главным героем «Жития».

Еще один пример «внешних бед» от бесов дает эпизод о «жертве никонияпской», раскрывающий суть «никониянскаго священия». Этот эпизод встречается в редакции В «Жития» и почти полностью дублируется им в «Письме “возлюбленной о Христе”» и в «Письме некоей Маремьяне Федоровне», а также в «Сочинениях Богословских» (гл. VII. О таинстве евхаристии), что указывает на большое учительное значение, которое придавал Аввакум этому эпизоду.

Главный трагический мотив в данном эпизоде – мотив нападения и издевательств бесов над главным героем. Он появляется в повествовании благодаря излюбленному Аввакумом повтору сходных слов и выражений: «прискочиша ко мне бесовъ полкъ, и единъ щербатъ черменъ взялъ меня за голову... и завернулъ мою голову» (228); «нападоша на мя паки беси... от бесовъ обруганъ» (228); «Вскочиша бесовъ полкъ в келью мою з домрами и з гутками, и одинъ селъ на месте, идеже просвира лежала, и начаша играти в гутки и в домры» (228); «И на ину нощь единъ бесъ в хижу мою вошелъ, походя и ничево не обрете, токмо чотки из рукъ монхъ вышибъ, и исчезе» (229); «бесъ в то время на меня вскричалъ зело жестоко болно... нападоша на мя беси» (229).

Степень зверства бесов, активность их действий по отношению к протопопу напрямую связывается Аввакумом с его личными поступками и размышлениями. «Положа я просвиру в углу на месте... возлегъ в нощь ту и умолкоша уста от молитвы, прискочиша ко мне бесовъ полкъ» (229). «Азъ же... назнаменовалъ Исусову молитву, и отскочиша и исчезоша беси»

(228). Поцеловал крест во сне, которым «латынники молятся, приклякивая по латынски» (690), — и «нападоша ... паки беси» (228). Уразумевший, что все его беды от просвиры, которую ему принесли от попа, певшего в церкви по-новому и не покаявшегося в том, Аввакум выложил ее за окошко. Ночь он проводит без сна, молебствуя, — и бесы, вновь появившиеся в келье, его «ужь не тронули и исчезоша» (228). Когда же герой позволил себе опечалиться по поводу сожжения просвиры, «бесъ в то время... вскричалъ зело жестоко болно» (229), в другую ночь опечалился о кресте и уснул — и снова «беси, паки умучиша» (229).

Аввакум напрямую в этом эпизоде связывает активность бесов с собственным неправедным поведением. Трагичность неправедного поведения подчеркивается здесь с помощью мотива печального безумия, относящегося к главному герою: «Таже во ину нощь *забытиемъ ума* о кресте томъ паки *опечалихъся*... каяся о своемъ *безумии*» (229); «И паки в ыную ноч, *не вем как*, *вне ума*, о просвире *опечалился*» (958).

Безумие истолковывается Аввакумом в данном эпизоде как принятие жертвы никонианской и влечет за собой беды и муки для человека. Трагическая суть происходящего подчеркивается мотивом физического изнеможения персонажа: «азъ же, стоня и охая... зело меня утрудиша; азъ же после ихъ встащился, зело разслабленъ и разломанъ» (228); «азъ же разслабленъ и изломанъ, насилу живъ, с доски сваляся на полъ» (229); «Азъ же охаю и стону: кости разломал, встат не могу... З доски сваляся на пол, пред образом, немощен, плачючи» (957–958); «Азъ же зело немощенъ, и разслабленъ сталъ» (690).

Сочетание мотивов нападения бесов и безумия главного героя «Жития» показывает, насколько опасны для христианина и жертва, и вообще вся служба никонианская, какими трагическими последствиями они оборачиваются для человека: «Видите ли, правовернии, какова ихъ жертва досадна Богу и бесомъ свойственна; меншая святыня, просвира вынятая, таковую пакость вернымъ творитъ. (...) Увы, миру погибающу!» (692); «отъ малой святыни беда» (936, 938, 948). Не случайно, очевидно, появляется в этом эпизоде мотив мученичества главного героя, обусловленный нападением на него бесов: «за что меня бесъ мучилъ?» (228); «нападоша на мя беси, и паки умучиша мя» (229). Он достигает своего апогея в конце эпизода — в обещании «вечных мук» тем, кто причащается по-никониански. Конкретизируя метафизическое обещание «веч-

ных мук», Аввакум предваряет финал своими размышлениями о возможном разрешении своей судьбы, если бы он съел данную ему просвиру: «А егда бы съелъ просвиру ту, такъ бы меня, чаю, и задавили беси» (229).

Если трагическое нападение бесов Аввакум связывает с неправильным поведением героя, то благодать Господню – с богоугодным поведением: «назнаменовалъ Исусову молитву, и... исчезоша беси» (228); «Азъ, после ихъ воставъ, моля Бога со слезами, обещался жжечь просвиру ту, и прииде на мя благодать Духа Святаго... и самъ я в той часъ оздравелъ, благодатию духовною, – сердце мое наполнилося радости» (228–229); «моля Бога и каяся... проклялъ отступника Никона с никонияны и книги ихъ еретическия, и жертву ихъ, всю службу ихъ, и благодать Божия паки прииде на мя и здравъ бысть» (229). Подобная прямолинейность взаимосвязи поведения человека с деяниями по отношению к нему Бога и дьявола – отличительная черта миропредставления Аввакума, стремящегося во всех своих произведениях, носящих преимущественно проповеднический характер, убедить своих адресатов в житейской и метафизической выгоде и необходимости вести богоугодный образ жизни, т. е. жить по законам «старой» веры.

Итак, эпизод о просвире убедительно доказывает трагическую взаимосвязь никонианской жертвы с нападением бесов на человека, прикоснувшегося к ней. Через эстетику отрицания проглядывает положительный идеал мироустройства Аввакума – необходимость и выгода жить согласно «старой», чистой, истинно православной вере. В противном случае жизнь человека будет омрачена вмешательством беса, готовым уничтожить его. Мотивы нападения и издевательств бесов, печального безумия человека, приобщившегося к никонианской службе, мученичества и физического изнеможения персонажа призваны подчеркнуть трагизм никонианской жертвы в жизни истинного христианина. Антитеза Бога и дьявола, проходящая красной нитью через весь эпизод, выявляется через прямолинейность взаимосвязи поведения человека с мучениями от бесов или с благодатью Божиею. Эмоции, сопровождающие эти контрастные отрезки текста: печаль и радость, – свидетельствуют о катарсисе, намечаемом в данном эпизоде.

Все вышеизложенное позволяет сделать вывод, что понятие «внешние беды» от бесов включает в себя и бесовские «игрушки», в результате которых неодушевленные предметы приобретают свойства живого существа и тем самым устраша-

ют подвижника; и нападения бесов на приобщившегося к никоновской ереси, и мучения человека, физически изнемогающего от «бесовских ухищрений».

Глава 12. «Внутренние беды»

Понятие «внутренние» беды характеризует внутренний мир человека, особенности его умонастроения: «внутренния беды, еже есть помыслы неподобныя, потомъ и дела» (482–483); «А в церкве стою, паки внутреняя беда: безчинства в ней не могу претерпеть» (564). То есть «внутренние» беды – это греховные помыслы и дела самого человека.

Важнейшей трагической темой, раскрывающей наиболее ярко понятие «внутренние» беды, является тема душевных колебаний и внутренних конфликтов главного героя[192]. Ей посвящен ряд экспрессивных эпизодов.

Один из таких эпизодов – беседа протопопа с Марковной. Главный трагический мотив здесь – это мотив выбора пути, выраженный через антитезу сходных слов и выражений и проявляющийся на композиционном уровне. Вслед за короткой экспозицией, описывающей ситуацию, вызвавшую депрессивное состояние: «Таже в русские грады приплылъ и уразумелъ о церкви... Опечаляся...» (42), – следует внутренний монолог героя: «что сотворю? *проповедаю* ли слово Божие, или *скроюся* где?» (42–43). Далее Аввакум помещает беседу с Марковной. Объясняя жене причины своей печали, протопоп повторяет ей свои сомнения, уже известные читателю из внутреннего монолога: «жена, что сотворю? Зима еретическая на дворе; *говорить* ли мне, или *молчать*?» (43). Вопрос, над которым задумался Аввакум, принципиально для него важный и мучительный. Какой путь избрать: путь обличения, борьбы, которая легко может навлечь новые беды на него и его семью (только что закончилась десятилетняя ссылка в Сибирь), или путь уединения, отхода от борьбы и бедствий мира?

Примечательно, что Аввакум в данном эпизоде со своими сомнениями не обращается к Богородице или Христу[193]. Его речь адресована конкретному живому человеку. И это отнюдь не случайность. Он советуется не с Богом, а с женой, так как его выбор отразится на жизни всей семьи. Проблема выбора дальнейшего пути возникла у протопопа именно из осознания связанности своей жизни, своих слов с благополучием жены и детей[194]. Мотив психологической связанности главно-

го героя – один из важнейших трагических мотивов в данном эпизоде. Он так же, как и мотив выбора пути, выражается повтором определенной лексики и проявляется на композиционном уровне: «что сотворю? ⟨…⟩ Понеже *жена и дети связали* меня» (43) – во внутреннем монологе; «что сотворю? ⟨…⟩ *связали вы* меня» (43) – в ответе Марковне. Для Аввакума как священника нет сомнений, какая вера истинная и по какому пути следует идти. Вероятно, поэтому он и не обращается за помощью в решении проблемы к потусторонним силам. Но в его душе мучительно борются религиозный долг, как он его понимает, и реальные чувства человека – отца, мужа – любовь и жалость к своим родным.

О том, что борьба с никоновской ересью трагически отражается на его семье, Аввакум прямо не говорит в этом эпизоде. Но в других эпизодах, рассказывающих о судьбе членов его семьи, эта связь прослеживается явственно: «В то же время родился сынъ мой Прокопей, которой сидитъ с матерью *в земле закопанъ*» (11); «А жена и дети… въ Юрьевце остались: неведомо – живы, *неведомо – прибиты*! Тутъ паки *горе*» (14); «Протопопица младенца родила: *болную* в телеге и *повезли* до Тоболска» (18); «А жена з детми верстъ з двадцеть была *сослана* от меня. Баба ея Ксенья *мучила*» (25); «И у меня два сына маленькихъ *умерли в нуждахъ* техъ» (27); «Дочь моя, *бедная горемыка*, Огрофена… *бедная* моя, на Мезени, с меншими сестрами *перебиваяся* кое-какъ, *плачючи*, живутъ. А мать и братья *в земле закопаны* сидятъ… *горкие мучатся*» (28) и т. д. Благодаря этим аналогиям, становятся понятны представление Аввакума о трагической взаимосвязи его личного выбора с несчастьями его семьи и мучительность для него как человека этого выбора[195].

Ответная речь Анастасии Марковны является своеобразной кульминацией в этом эпизоде. Во-первых, протопопица в своей речи дает традиционную формулировку возникшего конфликта[196]: «привязалъся еси жене, не ищи разрешения; егда отрешишися, тогда не ищи жены» (43). Это прямая цитата из Первого послания к коринфянам святого апостола Павла (ср. текст Библии[197]: «Привязаешишися жене; неищи разрешения. Отрешаешилися жены; неищи жены»). Расширение цитаты во многом проясняет внутренний конфликт главного героя. Апостол Павел гласил: «не оженивыися, печется о господнихъ, како угодити господи. А оженивыися, печется о мирскихъ, како угодити жене». Осознание Аввакумом этой обязанности женатого человека и обусловливает трагический мотив

психологической связанности, появляющийся в данном эпизоде. Аввакум чувствует себя призванным защитить истинное благочестие, но требование религиозного долга, как его понимал протопоп, приходит в противоречие с его чувствами и библейским текстом, согласно которому он строит свою жизнь. Об этом свидетельствуют, например, постоянно встречающиеся в «Житии» сопоставления собственного бытия с бытием библейских персонажей: «Бытто добрый человекъ! – другой фарисей... со Владыкою судитца захотелъ! Аще Иевъ и говорилъ такъ» (23); «Я-су... своровалъ: яко Раавь блудная во Ерихоне Исуса Наввина людей, спряталъ ево» (39); «аще зарежутъ, и Ты причти мя з Захариею пророкомъ» (12); «яко Лазаря во гною у вратехъ богатаго пси облизаху гной его, (...) такъ и я со своею собачкою поговаривалъ» (179) и др.

Дальнейшие слова Анастасии Марковны, благословляющие протопопа на подвиг: «*Азъ тя и з детми благословляю*: дерьзай проповедати слово Божие попрежнему, а *о насъ не тужи*... Поди, поди в церковь, Петровичь, – обличай блудню еретическую» (43), – снимают внутренний конфликт героя. Мотив психологической связанности исчезает после этого. И мягкое аввакумовское в начале эпизода «проповедаю ли», «говорить ли» в устах Анастасии Марковны превращается в грозное «дерьзай проповедати... обличай».

Концовка эпизода свидетельствует о разрешении трагического внутреннего конфликта: «Я-су ей за то челомъ и, *отрясше* от себя *печалную слепоту*, *начахъ* попрежнему слово Божие *проповедати* и учити по градомъ и везде, еще же и *ересь никониянскую со дерзновениемъ обличалъ*» (43). Трагические мотивы печали и выбора пути находят свое разрешение: печаль исчезает, ибо определен дальнейший путь – бескомпромиссный путь борьбы, обличения. Композиционное кольцо (совпадение лексики внутреннего монолога и концовки) подчеркивает, что конфликт разрешен. Но в этом разрешении, традиционном для житийной литературы[196], таятся зачатки новых трагических ситуаций для Аввакума и его семьи. Это предчувствует Марковна: «донеже Богъ изволитъ, живемъ вместе; а егда разлучатъ, тогда насъ в молитвахъ своихъ не забывай» (43). Об этом говорит и мотив дерзновения, указывающий на то, что путь, избранный добровольно и Аввакумом, и его семьей, дерзок и опасен: «дерьзай проповедати», «со дерзновениемъ обличалъ». Учительство и обличительные проповеди ассоциируются и у самого протопопа, и у его жены с дерзанием, с подвигом.

О важности правильного выбора пути говорится и в эпизоде «тонкого сна» Аввакума в Тобольске[199]. Главный трагический мотив в этом эпизоде – мотив ужаса, характеризующий состояние главного героя, которого «попужал» Христос: «*страшно* возвещено... палъ... во *ужасе велице*... Христосъ-светъ *попужалъ*» (45–46). Дополнительные трагические мотивы – мотив рассечения, обещанного главному герою Богом, и мотив необходимости вести правильный образ жизни: «*блюдися*, от Меня да не полъма *растесанъ* будеши» (45), «*блюдися*, да не полъма *разсеку* тя» (46). Тесная взаимосвязь всех трех мотивов в данном эпизоде обусловлена единой причиной, вызвавшей их к жизни. Аввакум начал ходить в соборную церковь, где богослужение совершалось по исправленным служебникам, и стал привыкать к новой службе: «*Былъ* я у завтрени *в соборной церкви* на царевнины имянины, – *шаловалъ* с ними в церкве той при воеводахъ; да с приезду *смотрилъ* у нихъ просвиромисания... *привыкъ ходить*» (45). Посещение соборной церкви оценивается протопопом как противозаконная шалость. Трагизм этого факта в жизни героя подчеркивается с помощью яркого сравнениям: «что *жаломъ*, духомъ антихристовымъ и *ужалило* было» (45). Посещение никоновской церкви воспринимается протопопом как духовная болезнь, от которой его и предостерег страшным возвещением Христос.

Обращает внимание на себя в данном эпизоде неявно выраженная антитеза мотивов ругани и молчания, которые являются своеобразными признаками правильного и неправильного поведения человека в современном Аввакуму мире. Ругань по поводу никоновской соборной церкви: «а самъ имъ *ругалься*; а какъ привыкъ ходить, такъ и *ругатца* не сталъ» (45) – и есть тот правильный образ жизни, который приведет к спасению души: «азъ же вся сия яко уметы вменилъ, да и Христа приобрящу» (45). Более того, ругань главного героя «Жития» особого плана – это обличение никониан. В редакции В «Жития» в конце эпизода Аввакум пишет: «Ко инымъ ходилъ церквамъ, где православное пение, и народы *училъ*, *обличая* ихъ злобесовное и прелестное мудрование» (195). Здесь мотив ругани получает свое прямое продолжение в намеченном мотиве обличения и учительства. Связь этих мотивов прослеживается и в других эпизодах «Жития»: «начахъ... слово Божие *проповедати* и *учити*... ересь никониянскую... *обличалъ*» (43); «до Москвы едучи... кричалъ, *проповедая* слово Божие, и *уча*, и *обличая* без-

божную лесть» (43); «А я... людей Божиихъ *училъ*, а ихъ пестрообразныхъ зверей *обличилъ*» (51) и т. д.

Мотив молчания появляется в анализируемом эпизоде как оборотная сторона спасительного мотива ругани: «ругатца не сталъ» (45); «молчать было захотелъ» (194). Молчание героя, означающее принятие новой церкви, ассоциируется в сознании Аввакума с гибелью души: «по толикомъ страдании *погибнуть* хощешь? Блюдися» (46). Ассоциация эта, слабо выраженная в данном эпизоде, становится явной в общей концепции аввакумовского творчества: «подобаетъ... держати кафолическая вера, ея же аще кто целы и непорочны не соблюдаетъ... во веки *погибнетъ*» (6), «протопопъ! Не отступай ты старова... благочестия... не гляди на насъ, что *погибаемъ* мы» (51), «никонияня! *Погибаете* от своего злаго и непокориваго нрава» (60) и др. – в «Житии»; «Побереги единородную свою душу (...) Аще ли увязнувъ, во прелести ихъ обрящешися и съ темъ во веки *погибнеши...*» (310) – в «Книге Бесед».

Важным эпизодом, характеризующим представление Аввакума о трагичности неправильного образа жизни, является также эпизод вынужденного молчания дочери Аграфены. Он тоже выстраивается на антитезе двух мотивов – вынужденного молчания и говорения. Первый относится к дочери Аввакума: «связавшуся языку ево, ничего не промолыть, мичитъ... не знаю кто... за язык-отъ меня держалъ и... не далъ говорить» (48). Второй распространяется и на Аввакума, и на Аграфену, и на кого-то, кто «светленекъ». Но свободой речи владеют в этом эпизоде только два персонажа: сам Аввакум («И я... реклъ... говори со мною») и некто «светленекъ» («светленекъ... говоритъ... скажи отцу»). Дочь же протопопа, Аграфена, сначала освобождается от бремени молчания благодаря молитве отца: «с молитвою приступилъ... о имени Господни... говори» (48), только потом обретает дар слова: «Она... ясно заговорила» (48).

Оба мотива, характеризующие состояние Аграфены, имеют непосредственное отношение в этом эпизоде к образу главного героя. Способность говорить возвращается к Аграфене благодаря отцу, и ее вынужденное молчание имеет к нему прямое отношение: «скажи отцу, чтобы онъ правило попрежнему правилъ» (48). Причиной страданий дочери оказывается отцовское небрежение к правилу, о котором мы узнаем из предшествующего описания событий: «от немощи и глада великаго изнемогъ в правиле своемъ, всего мало стало, толко паве-

чернишные псалмы, да полунощницу, да часъ первой, а болши тово ничего не стало... принять ево (правило. – *О.Т.*) не могу... ослабелъ» (47). Физическая немощь персонажа, ставшая причиной небрежения к правилу, вызывает яркую ассоциацию своего бытия с бытием неразумной скотинки, поданную через сравнение: «такъ, что скотинка, волочюсь» (47) – и свидетельствующую о трагическом восприятии протопопом этого факта своей жизни.

Мотив небрежения к правилу, появляющийся в преддверии повествования о вынужденном молчании Аграфены, получает логическое разрешение в разбираемом эпизоде: «скажи отцу, чтобы онъ правило попрежнему правилъ, такъ на Русь опять все выедете; а буде правила не станетъ править, о немъ же онъ и самъ помышляетъ, то здесь все умрете, и онъ с вами же умретъ» (48). В речи какого-то высшего существа («кто... светленекъ») прослеживается связь мотива небрежения о правиле с мотивом смерти, обещанной всей семье Аввакума, и ему в том числе. О том, что небрежное отношение человека к вере приводит к смерти, свидетельствует и прямое авторское высказывание, предшествующее анализируемому отрывку: «не гладъ хлеба, ни жажда воды погубляетъ человека; но гладъ велий человеку – Бога не моля, жити» (47). Сочетание этих мотивов в эпизоде говорит о стремлении протопопа на примере собственной жизни продемонстрировать трагические последствия небрежного отношения к правилу.

Еще один эпизод, иллюстрирующий последствия неправильного образа жизни, – эпизод судилища Аввакума с Богом. Основное настроение эпизода – скорбь: «многими *скорбьми* подобаетъ намъ внити во царство небесное... *Увы* мне!» (23); «*Грустно* гораздо» (24). Главный трагический мотив – мотив болезни, характеризующий физическое состояние главного героя: «Какъ били, такъ не *болно* было... попустилъ меня ему таково *болно убить*... Стало у меня в те поры *кости-те щемить* и *жилы-те тянуть*, и *сердце зашлось*, да и *умирать* сталъ... опять не стало ништо *болеть*» (23–24). Он композиционно оформлен. В начале и в конце эпизода Аввакум только констатирует факты наличия-отсутствия реальной физической боли, испытываемой им, в центральной части конкретизирует, что именно и как болит. Физические страдания главного героя настолько велики, что ему кажется, будто он умирает: «и умирать сталъ».

Дополнительный трагический мотив, относящийся к тому же герою, – мотив безумия, которое и привело к болезни:

«лежа, *на умъ взбрело*... писания *не разумель*... на такое *безумие* пришелъ» (23). Более явственно мотив безумия в эпизоде судилища Аввакума с Богом виден в редакции В «Жития»[200]: «*на умъ взбрело... писания не разумель*... от твари Бога *уразумевъ*... изнесе глаголъ *от недоразумения*... А я таковая же дерзнухъ *от коего разума... помышляю* быти *слепымъ... ослепъ извнутрь*» (177–178).

Сочетание мотивов болезни и безумия демонстрирует определенное представление Аввакума об устройстве жизни. Любой греховный поступок человека оценивается протопопом как безумие. В данном эпизоде грех главного героя состоит в том, что он захотел судиться с Господом: «Кто дасть *судию* между мною и Тобою? (...) Бытто добрый человекъ! – другой фарисей з г...ю рожею, – со Владыкою *судитца захотель*! (...) на такое *безумие* пришелъ» (23). Греховный поступок человека мгновенно вызывает гнев Бога. Наказание, посылаемое Богом за проступки, может принимать форму болезни, как в данном эпизоде. Может выражаться в странных, необъяснимых на первый взгляд проявлениях стихии. Так, например, дощаник Пашкова, избившего протопопа, то есть тоже согрешившего, сел на камень. По этому поводу Аввакум замечает: «Чюдо, какъ-то Богъ безумныхъ техъ учитъ!» (36); «за грехъ наказуетъ Богъ», – говорит отцу Еремей. Пока Пашков «вечерни и завтрени пелъ» (48), хлеб хорошо родился, а как только «бедной коварничать сталъ о Божиемъ деле» (48), так вода «потопила ниву» (48). «Виждь, – комментирует Аввакум эту ситуацию, – какъ поруга дело Божие и пошелъ страною, такъ и Богъ к нему страннымъ гневомъ» (48–49) и т. д.

Тесная логическая взаимосвязь болезни и безумия в анализируемом эпизоде композиционно оформлена. Начало – «Какъ били, такъ не болно было с молитвою тою» (23). Суть этого пассажа: пока смиренно терпел, не роптал, молился Богу – не чувствовал боли. Но как только возопил неправедно: «лежа, на умъ взбрело: "за что Ты, Сыне Божий, попустилъ меня ему таково болно убить тому?"» (23), – чуть не умер от физических страданий: «Стало у меня в те поры кости-те щемить...» (23). Покаялся – и опять исчезла боль: «покаялъся предъ Владыкою... и опять не стало ништо болеть» (24). Связь мотивов безумия и болезни осуществляется здесь благодаря определенной временной последовательности минисобытий, неизменно фиксируемой протопопом. Греховная сущность человека, его безумие, между которыми в «Житии» практически ставит-

ся знак равенства, являются причиной гнева Божьего и, как следствие, причиной трагических ситуаций.

Мотив греховности – один из важных трагических мотивов в этом эпизоде. В редакции А – «не вемъ, что *согрешилъ*... А я первое – *грешенъ*» (23) – Аввакум показывает личную греховную сущность, отсюда больше личностного трагизма. В редакции В – «невемъ, что *согрешилъ*... *погибельный* сынъ... *грешенъ*... *поганова* колена... *скверного* Исава» (177) – греховность распространяется на двух персонажей: на главного героя «Жития» и на библейского персонажа Иова, поэтому трагическая суть этого явления лично для протопопа получается несколько размытой.

Аввакум сопоставляет свой поступок с поступком Иова, который также захотел «судитца» с Владыкой. Греховный поступок библейского персонажа Аввакум оправдывает и историей его жизни, и незнанием Писания, и его праведностью: «Аще Иевъ и говорилъ такъ; да онъ *праведенъ*, *непороченъ*, а се и *писания не разумелъ*, *вне закона*, *во стране варварстей*, от твари Бога позналъ» (23); «Да Иевъ хотя бъ и *грешенъ*, ино нельзя на него подивить: *вне закона* живый, писания *не разумелъ*, *в варварской земли* жива; аще и... *поганова колена*. Внимай: Исаакъ Авраамовичъ роди скверного Исава, Исавъ роди Рагуила, Рагуилъ роди Зара, Зара же праведнаго Иева – вотъ *смотри, у ково Иеву добру научитца*! Вси прадеды идолопоклонники и блудники были» (177). И поскольку Иов «изнесе *глаголъ от недоразумения и простоты сердца*» (178), его поступок не может расцениваться как грех. Для себя же протопоп не видит возможности оправдаться: «А я первое – грешенъ, второе – на законе почиваю и писаниемъ отвсюду подкрепляемъ» (23); «А я таковая же дерзнухъ от коего разума? Родихся во церкве, на законе почиваю, писаниемъ Ветхаго и Новаго закона огражденъ» (178). Композиционная антитеза образов подчеркивается контрастом мотивов, сопровождающих этих персонажей. Мотиву греховности главного героя «Жития» противопоставляется мотив праведности, характеризующий библейского персонажа Иова: «да онъ *праведенъ*, *непороченъ*» (23), «Иевъ *непорочный*... *праведнаго* Иева... живъ *праведный непорочно*» (177–178).

Концовка эпизода демонстрирует один из способов преодоления трагизма. Это покаяние, в результате которого человек прощается Господом и трагические составляющие его жизни исчезают: «покаялъся предъ Владыкою, и Господь-светъ милостивъ: не поминаетъ нашихъ беззаконий первыхъ пока-

яния ради; и опять не стало ништо болеть» (24). Покаяние как средство преодоления трагизма в жизни человека – излюбленный аввакумовский прием разрешения трагических ситуаций: «покаяние матерне колику силу сотвори: душу свою изврачевала и сына исцелила» (34); «яко косенъ Богъ во гневъ, а скоръ на послушание» (36); «Но милостивъ Господь: наказавъ, покаяния ради и помилуеть насъ, прогнавъ болезни душъ нашихъ и телесъ» (20) и др.

Итак, важной трагической темой в «Житии» протопопа Аввакума, раскрывающей понятие «внутренние беды», является тема душевных колебаний, сомнений и внутренних конфликтов. Различные сочетания трагических мотивов в проанализированных выше эпизодах ведут к вполне определенным авторским представлениям о природе человека и жизни в целом. Понятие «внутренние беды», как и понятие «внешние беды», получает весьма широкое семантическое наполнение у Аввакума. Это и трагическая сложность выбора пути для семейного человека, видная из сочетания мотивов печали, психологической связанности, ибо его выбор обязательно отразится на жизни всей семьи. И трагичность будущего человека, сделавшего неправильный жизненный выбор, показанная через взаимосвязь мотивов молчания, означающего принятие церковных новшеств, и гибели души вкупе с мотивом ужаса. И греховность человека, являющаяся причиной гнева Божьего, выражающегося в безумии и болезнях, поражающих грешников. В целом в эпизодах, изображающих «внутренние беды» (душевные сомнения, слабости, внутренние конфликты), отразилось общее представление Аввакума о трагизме жизни человека в мире, расколотом на два противоборствующих лагеря и забывшем о постоянной, жизненно важной необходимости жить «моля Бога».

Часть IV

ТРАГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ

Глава 13. Бесноватые и больные

Последствием церковной реформы явилось большое количество бесноватых и заболевших странными болезнями. В основном эпизоды исцеления больных и бешеных встречаются в «Житии»: это эпизод о вдовах Марье и Софье, сенных Пашкова; исцеление младенца Евдокии Кирилловны и серия

повестей о бесноватых, завершающих памятник. Трижды сцены исцеления встречаются в составе эпизодов покаяния начальника Евфимия Стефановича, бешеных Филиппа и Евфимия.

Все сцены исцеления имеют одинаковую структуру. Вначале упоминается имя заболевшего, дается неясное определение болезни, указываются причины бесноватости или болезни, затем рассказывается о борьбе Аввакума-героя с бесами, и завершаются эпизоды похвалой Христу[201].

Традиционно рассказ об исцелении болеющих и бесноватых в житиях начинался с упоминания личности заболевшего. Аввакум же вначале указывает место действия. Он либо называет город, в котором совершил чудо исцеления, либо дает более широкое определение пространства – «Даурская земля». Иногда протопоп употребляет сразу оба понятия: сначала более широкое, затем более узкое, как бы ограничивает пространство, конкретизирует место действия: «в Сибири... в Тоболске» (74): «Было в Даурской земле» (28); «Таже приволоклись паки на Ирьгень озеро» (32); «А егда я былъ в Сибири, – туды еще ехалъ, – и жилъ в Тоболске, привели ко мне бешанова, Феодоромъ звали» (74); «Въ Тоболске была у меня девица, Анною звали» (77); «Да у меня жъ былъ на Москве бешаной, – Филиномъ звали, – какъ я ис Сибири выехалъ» (73).

Иногда в роли указателей места, где совершается чудо исцеления, выступают слова, не указывающие на географическое расположение, – «в дому моемъ», «в темнице»: «Да и в темницу-ту ко мне бешаной зашел, Кирилушко, московский стрелецъ, караульщикъ мой» (71); «Ко мне же, отче, в домъ принашивали матери детокъ своихъ» (79).

В некоторых случаях Аввакум заменяет место действия на время действия: «Какъ в попахъ еще былъ, тамъ же, где брата беси мучили, была у меня в дому моемъ вдова молодая» (76); «Егда еще я попомъ бысть» (67).

Но в контексте таких эпизодов время осознается как указание места, тем более что место действия Аввакум ранее уже обозначил. Столь точное указание места действия необходимо Аввакуму, с одной стороны, для достижения эффекта достоверности рассказываемого; с другой стороны, разнообразие географических мест, в которых Аввакум встречался с бешеными, оказывалось практически безграничным. Протопоп подчеркивал широту распространения зла, связанную с Никоном и его реформами: это и вдовы, и молодые девушки, и состоявшие-

ся мужчины, и младенцы, и, что удивительно, даже духовные дети протопопа, – весь мир вокруг Аввакума «взбесился»[202].

Продолжая житийную традицию, Аввакум дает достаточно неясное определение болезням: «рука правая и нога засохли, что батошки… Робеночекъ на кончину пришелъ» (33); «Ко мне, отче, в домъ приношивали матери детокъ своихъ маленькихъ, скорбию одержимыхъ грыжною» (79–80); «Евфимей Стефановичь при кончине, и кричитъ неудобно, бьетъ себя и охаетъ» (12).

Так же описывается и состояние бесноватых. Главный трагический мотив при описании бесноватых – мотив жестокости беса: «Марья и Софья, одержимы духомъ нечистымъ… зело жестоко ихъ бесъ мучитъ» (28); «Жестокъ же былъ бесъ в немъ» (75); «бесъ мучилъ ея» (79); «беси ево жестоко начаша мучить» (68); «понеже в немъ бесъ былъ суровъ и жестокъ гораздо» (73); «бесъ былъ… жестокъ гораздо» (73), «беси ево жестоко начаша мучить» (68); «жестокъ же былъ бесъ в немъ» (75) и т. д. – и связанный с ним напрямую мотив внезапного нападения беса на человека и поражения его: «от бесовъ пораженъ бысть» (68); «бесъ в немъ вздивиячится» (72); «бесъ вздивиялъ въ Филиппе» (73); «ея бесъ ударитъ о землю» (76); «И нападе на нея бесъ во время переноса» (79).

Постоянное использование одних и тех же слов – «бес», «жестоко», «мучить» – свидетельствует о том, что Аввакум подчеркивал жестокость беса и мучения человека. Протопоп не раз упоминал, сколько у него ушло времени на борьбу с бесами: «Жилъ со мною с месяцъ и болши. Передъ смертию образумилъся» (72); «И я, в дому своемъ держа месяца з два, стужалъ об немъ Божеству» (75); «Прокуда таки – ни бесъ, ни што былъ в ней, много времени такъ в ней игралъ» (76); «И многажды такъ бысть» (77); «Ночь всю зимнюю с нимъ простряпалъ» (70); «Бился я з бесами, что с собаками, недели с три за грехъ мой» (71).

Этот главный трагический мотив, обусловливающий тематику эпизодов и их композиционные особенности, получает свое развитие в целом ряде трагических мотивов, относящихся к пораженным бесом. В эпизодах исцеления постоянно присутствует мотив смерти: не всегда понятно, чем больны герои, но абсолютно ясно, что они скоро умрут: «Чаю, умреть» (77); «Робеночекъ на кончину пришелъ» (33); «Евфимей Стефановичь при кончине» (12).

В большинстве эпизодов Аввакум прямо указывает, что причиной бешенства и болезни является прегрешение чело-

века[203]. Мысль о вселении в человека беса в качестве наказания за грехи открыто постулировалась церковными проповедниками. Так, например, митрополит Киприан говорил: «О имущих же дух лукавый, не годится таковым даяти причастиа… нечисти бо суть, нечистым духом одержими, грех ради некиих»[204]. Протопоп Аввакум продолжает эту древнюю традицию в сценах исцеления, единственное отличие – это установка на мгновенную причинно-следственную связь греха и болезни-бесноватости: «Смалодушничавъ, она, осердясь на меня, послала робенка к шептуну-мужику… Вижу, что ожесточилъ дияволъ сердце ея» (33); «Соблудилъ в великъ день з женою своею, наругая праздникъ, – жена ево сказывала, – да и взбесился» (75); «Позавиде дияволъ добродетели ея, наведе ей печаль о первомъ хозяине… захотела от меня отъити и за первова хозя(и)на замужъ поити… Господь же пустилъ на нея беса… понеже и меня не стала слушать ни в чемъ, и о поклонахъ не стала радеть» (77); «Хотела постригщися, а дьяволъ опять зделалъ по своему: пошла за Елезара замужъ и детокъ прижила… А какъ замужемъ была, по временамъ Богъ наказывалъ, – бесъ мучилъ ея» (79); «Таже инъ начальникъ на мя разсвирепелъ: приехавъ с людми ко двору моему, стрелялъ из луковъ и ис пищалей с приступомъ» (12); «Сей Евфимей лошедь сию поилъ и кормилъ, и гораздо об ней прилежалъ, презирая правило многажды» (68); «протопопица моя со вдовою домочадицею Фетиньею межъ собой побранились, – дьяволъ ссорилъ ни за што. И я, пришедъ, билъ ихъ обеихъ и оскорбилъ гораздо, от печали: согрешилъ пред Богомъ и пред ними. Таже бесъ вздивиялъ въ Филипе» (73).

Принципиально значимым оказывается здесь то, что бес выступает в данных сценах как проводник воли Бога[205]. В эпизоде о своей духовной дочери Аввакум прямо говорит о «сотрудничестве» между Богом и дьяволом: «Господь же пустилъ на нея беса» (77). Бешенство и болезни выступают в «Житии» протопопа Аввакума как Божии средства наказать человека за неправедный поступок и образумить его: «Господь же пустилъ на нея беса, смиряя ея… *Виде Богъ противление ея, посланъ беса* на нея… Благохитрый же *Богъ инако ея наказалъ*: задремала в правило, да и повалилась на лавке спать, и три дни и три ночи, не пробудяся, спала» (77); «Евфимей Стефанович… говоритъ: дайте мне батка Аввакума! *за него Богъ меня наказуетъ*! …Болшо у Христа-тово остра шелепуга-та: скоро повинилъся мужъ твой!» (12); «И *виде Богъ неправду в насъ з братомъ*, яко неправо

поистине ходимъ, – я книгу променялъ, отцову заповедь преступилъ, а братъ, правило презирая, о скотине прилежалъ, – *изволилъ насъ Владыко сице наказать*... коея ради вины бесъ такъ озлобляетъ насъ» (68).

Факт бесовства людей получает двойственное осмысление у Аввакума. С одной стороны, бешенство человека является результатом неправедного образа жизни и Божьими средствами усмирения человека. С другой стороны, бешенство человека обусловлено у Аввакума завистью дьявола к чистоте жизни христиан: «Позавиде дияволъ добродетели ея, наведе ей печаль о первомъ хозяине своемъ... дьяволъ окралъ...» (77). Так или иначе автор постоянно подчеркивает прямую взаимосвязь греха и бешенства в жизни людей, оборачивающуюся бедой и для самого бесноватого, и для окружающих его людей.

Особый динамизм и сценичность характерны для изображения состояния больных и бешеных, описания процесса лечения. Болезнь одержимых протекает, как правило, в два этапа: сначала бешеные буйствуют, а затем либо падают, как мертвые, либо просто не могут шевельнуть ни рукой, ни ногой, не могут ничего сказать. Причем буйное поведение одержимых описывается Аввакумом всегда в одних и тех же выражениях: Марья и Софья «*бьются* и *кричатъ*» (28), Пашков «заперъ ихъ в пустую избу, ино никому приступу нетъ к нимъ; призвали чернова попа, – и оне ево дровами *бросаютъ*, и поволокся прочь» (31); «такъ ея *бесъ ударитъ о землю*, омертвеетъ вся, яко камень станетъ, и не дышитъ, кажется, – ростянетъ ея среди горницы, и руки, и ноги, – лежитъ яко мертва» (76); «Евфимей Стефановичь при кончине, и *кричитъ неудобно, бьетъ себя* и охаетъ» (12); «Вскочилъ с перины Евфимей, палъ пред ногама моима, *вопитъ неизреченно*» (13); «Братъ мой... *завопилъ высокимъ гласомъ*: призри на мя и помилуй мя! – и, испустя книгу из рукъ, *ударился о землю*, от бесовъ пораженъ бысть, *начатъ кричатъ* и *вопить гласы неудобными*» (68); «А онъ пущи бесится, *кричитъ*, и *дрожитъ*, и *бьется*» (68); «*бился и дрался*, и не могли с нимъ (Филиппом. – *О.Т.*) домочадцы ладитъ» (73); «и *началъ* чепь *ломать, бесясь*, и *кричать неудобно*» (73); «Ухватилъ меня (Аввакума. – *О.Т.*), и *учалъ бить* и *драть*, и всяко меня, яко паучину, терзаетъ... Потомъ бросилъ меня от себя» (74).

Мотив чрезвычайной активности бесноватых, проявляющейся в драчливости, диком крике и ломании вещей, выявляется в данных эпизодах на основе глагольных повторов. Почти все бешеные и некоторые больные «бьются», «дерутся», «кри-

чат и вопят гласы неудобны». Глагольные перечисления – излюбленный прием усиления, способ гиперболизации у Аввакума, призванный показать силу зла, тяжесть наказания за грешный образ жизни. Аввакум прибегает и к гротеску. Зачастую домашние (а их может быть около 30 человек) не могут удержать одного взбесившегося. Аввакум наделяет почти всех одержимых недюжинной, порой нечеловеческой физической силой, мощью[206]. Они способны избить окружающих, хотя те численно превосходят их: «В дому же моемъ иные родные два, брата, – Козма и Герасимъ, – болши ево, а не смогли удержать ево Евфимия; и всехъ домашнихъ человекъ с тритцеть, держа ево, рыдаютъ и плачютъ, вопиюще ко Владыке» (68). Кричат так, что все домашние застывают в ужасе и начинают «вопить» ко Владыке.

Чтобы подчеркнуть трагизм подобного поведения бесноватых для общества, Аввакум вводит сопутствующий трагический мотив тягостного положения людей, попавших в руки одержимых бесом или вынужденных находиться вблизи них: «Ухватилъ меня, и учалъ бить и драть, и всяко меня, яко паучину, терзастъ» (74); «в тюрме юзниковъ... всехъ перебилъ... бродя в деревняхъ, великие пакости творилъ. Всякъ бегаетъ от него» (75); «призвалъ к нимъ чернова попа, – и оне ево дровами бросаютъ» (31) и др. Страх, испытываемый домашними при виде беснующегося, подчиняет и парализует их сознание настолько, что они начинают вести себя точно так же, как одержимый: «На всехъ домашнихъ нападе ужасъ и зело голка бысть велика» (73–74). Бешенство одного человека влечет за собой бешенство других. Мир людей, подверженных воздействию дьявола, разрастается в «Житии» до бесконечности.

Чтобы хоть как-то совладать с бешеным, обезвредить, его сажают на цепь, но одержимые неизменно либо ломают ее, как бешеный Филипп, либо вышатывают пробой из стены и убегают вместе с цепью, как бешеный Феодор.

Описывая бесноватых, Аввакум не чуждается изображения низкого, натуралистического: «зело вшей было много... Онъ, миленькой, бывало с...ть и с...ть под себя» (72); «А иное два Василия у меня бешаные бывали прикованы, – странно и говорить про нихъ: калъ свой ели» (77). Показывая низкое, телесное, грязное, безобразное, писатель тем самым подчеркивает ужас бешенства, тяжесть борьбы с ним.

Вторая стадия болезни представляет собой прямую противоположность первой. Если сначала бешеные обладают

какими-то нечеловеческими силами, все крушат, всех колотят, т. е. наделены живостью, активностью, чрезмерной выносливостью, то потом они неожиданно, почти резко обессилевают и замертво падают, ударяясь о землю, не могут пошевелиться, не в состоянии что-либо сказать[207]: «братъ же бывъ яко меръtвъ» (69–70); «а самъ не говоритъ, связавшуся языку его» (70); «Егда жъ язъ грешный со крестомъ и с водою приду, повиненъ бываетъ и яко мертвъ падаетъ пред крестомъ Христовымъ, и ничево не смеетъ надо мною делать» (73); «ея бесъ ударитъ о землю, омертвеетъ вся, яко камень станетъ, и не дышитъ, кажется, – ростянетъ ея среди горницы, и руки, и ноги и тело... мертво и каменно» (76) и др.

Мотивы чрезвычайной активности и окаменения одержимых усугубляются в повествовании мотивом безумия. Он проявляется в тексте по-разному. Иногда Аввакум прямо говорит о несовершенстве ума бешеных: у Филиппа «умъ... несовершенъ былъ» (70); «Она же единаче в безумии своемъ... пребываетъ» (77). Иногда безумие в эпизодах показывается через отсутствие способности у бесноватого отождествить личность того, с кем он говорит. Так, например, Стефан не узнает своего двоюродного брата Аввакума: «какой ты мне братъ? Ты мне батко... а братъ мой на Лопатищахъ живетъ, – будетъ тебе бить челомъ» (70). Зачастую безумие находит выражение у Аввакума в потере бешеным человеческого облика: поведение бесноватого уподобляется поведению животных: «учала... собакою лаять, и козою блекотать, и кокушкою коковать» (79). Но чаще всего Аввакум пользуется приемом косвенного указания на безумие бесноватого. Завершив лечение, протопоп констатирует исцеление ума: «пришелъ ко мне Феодоръ целоуменъ» (75); «и паки беси отъидоша, и умъ целъ сталъ» (71); «и помиловалъ Богъ: здравъ бысть и умъ исцеле» (75) и др. Таким образом, исцеление ума напрямую связывается Аввакумом с моментом выхода беса из тела человека, а безумие – с порабощением тела и сознания человека бесом.

Интересен тот факт, что беситься герои начинают в основном во время правил: «У правила стоять не захочетъ, – дьяволъ сонъ ему наводи» (72); «Какъ станемъ в вечеръ начинать правило, такъ ея бесъ ударитъ о землю» (76); «Егда станемъ правило говорить, она на месте станетъ, прижавъ руки, да такъ и простоитъ... в правиле стоящу ей, да и взбесится» (77); «И нападе на нея бесъ во время переноса» (79); «И в день недельный после ужины, в келейномъ правиле, на полунощнице, братъ

мой Евфимей говорилъ кафизму непорочную и завопилъ высокимъ гласомъ» (68).

Прямого объяснения этому факту Аввакум в своих произведениях не дает. Однако логика изложения показывает внутреннюю взаимосвязь этих событий. Сначала протопоп повествует о прегрешении человека, а затем показывает его в момент правила неожиданно, на первый взгляд, пораженного бесом. Жесткая последовательность происходящего демонстрирует неугодность молитвы согрешившего Богу, необходимость искупления вины. Все сцены исцеления пронизывает идея грядущего наказания за прегрешение. Болезнь и бешенство призваны показать человеку его ошибки, смирить, но одновременно являются средством искупления вины.

Все бешеные у Аввакума как бы на одно лицо. Такое ощущение, что Аввакуму все равно, кто взбесился. Вряд ли этот факт можно объяснить исключительно древнерусской ритуальностью. Обильное насыщение пространства «Жития» бешеными создает особую атмосферу в произведении. Мир болен, и причина для Аввакума абсолютно ясна: «поганое никонианство». Описание поведения бесноватых меняется по мере движения от начала к концу «Жития»: оставляя неизменным каркас, Аввакум каждый раз добавляет что-то новое, постепенно сгущает краски, чем более времени проходит с момента никоновских реформ, тем страшнее беснуются люди и больше их количество.

Принципиальным вопросом для Аввакума является вопрос о том, кто может лечить. Следуя библейской традиции, Аввакум основную роль в процессе лечения отводит попам. В Послании ап. Иакова (V: 14) содержится указание, как должен поступать заболевший человек: «Болитъ ли кто въ васъ; да призоветъ попы церковныя»[208]. В соответствии с этим каноном строятся сцены исцеления в «Житии» протопопа Аввакума. Во всех эпизодах излечивает больных и бешеных сам протопоп. В древнерусской литературе даром целительства наделялись не все священнослужители, а только абсолютно безгрешные люди – святые. Аввакум продолжает эту литературную традицию. В «Житии» есть эпизод о бешеном Филиппе, где протопоп наглядно показывает, что помочь человеку может только молитва праведника. Протопоп «лечил» бешеного Филиппа, и достаточно удачно «лечил», пока сам не согрешил. Он, придя от Ртищева «зело печален, понеже в дому у него с еретиками шумел много о вере и законе» (71), избил жену и домочадицу

Фетинью, т. е. согрешил. В результате бес «вздивиял» в Филиппе, Аввакум «приступил к нему, хотя ево укротити; но не бысть по-прежнему» (71). И только приняв наказание, искупив свой грех, протопоп смог исцелить взбесившегося. Таким образом, дар целительства, по мысли протопопа, исчезает, если человек согрешил, и вновь возвращается после покаяния.

Аввакум выступает в сценах исцеления и как новатор. Новаторство это связано с идеологической целью написания «Жития». В современное Аввакуму время возникает принципиальный вопрос: а какой именно поп может помочь – исповедующий старообрядчество или приверженец никонианства? Аввакум решает эту дилемму однозначно в пользу первых.

Так, Пашков, забрав у протопопа вдов Марью и Софью, начал «бранить» его «вместо благодарения. Онъ чаялъ: Христосъ просто положитъ; ано пущи и старова стали беситца» (31). Тогда воевода призвал к ним «чёрнова попа» – никонианина, но ему не только не удалось исцелить бедных вдов, он не смог даже подойти к избе, в которой они были заперты: «заперъ ихъ в пустую избу, ино никому приступу нетъ к нимъ; призвали чернова попа, – и оне ево дровами бросаютъ, и поволокся прочь» (31). А Аввакум «тайно послал к ним воды святыя, велел их умыть и напоить», и они приняли его послание, и «им, бедным, легче стало» (38). В данном отрывке прослеживается явная антитеза: черный поп – Аввакум.

В другом эпизоде кормилица Евдокия Кирилловна послала заболевшего ребенка к «шептуну-мужику», так как Аввакума «не прилучилося дома» (39). Младенец же «пущи занемог»: «Смалодушничавъ, она, осердясь на меня, послала робенка к шептуну-мужику… Младенецъ пущи занемогъ; рука правая и нога засохли, что батошки. В зазоръ пришла; не ведаетъ, что делаетъ, а Богъ пущи угнетаетъ. Робеночекъ на кончину пришелъ… И я, смиряя, приказываю ей: "вели матери прощения просить у Орефы колъдуна"» (33). Протопоп, велев матери душу «изврачевать», смог исцелить ребенка. Налицо еще одна антитеза: «мужик-шептун» и Аввакум. Попы-старообрядцы противопоставляются в «Житии» и язычникам-колдунам.

Вывод, напрашивающийся сам собой, состоит в том, что настоящим даром целительства обладают не черные попы-никониане, не язычники-шептуны, а люди, подобные Аввакуму. Черные попы – никониане – являются отступниками от истинной веры, поэтому они не могут исцелять, но и вредить больному тоже не могут. Язычники-шептуны в сознании про-

топоса ассоциируются с колдунами, людьми неверующими, поэтому их действия приводят к прямо противоположному результату. В роли же целителя может выступать только поп-старообрядец. Таким образом, предметно-смысловые антитезы Аввакум – черный поп, Аввакум – мужик-шептун играют важную роль в памятнике.

Кульминационным моментом во всех сценах исцеления является борьба Аввакума с бесами. Вводя в повествование первый эпизод данной тематики о бешеных Марье и Софье, Аввакум, назвав болезнь и описав состояние женщин, неожиданно прерывает рассказ о них проповедью: «Во искусе то на Руси бывало, – три-четыре бешаныхъ приведшихъ бывало в дому моемъ и, за молитвъ святыхъ Отецъ, отхождаху от нихъ беси, действомъ и повелениемъ Бога жеваго и Господа нашего Исуса Христа, Сына Божия-света. Слезами и водою покроплю, и масломъ помажу, молебная певше во имя Христово: и сила Божия отгоняше от человека бесы и здрави бываху, не по достоинству моему, – никако же, – но по вере приходящихъ» (29); «Бес-ответь не мужикъ: батога не боится; боится онъ креста Христова, да воды святыя, да священнаго масла, а совершенно бежитъ от тела Христова. Я, кроме сихъ таинъ, врачевать не умею. В нашей православной вере без исповеди не причащають...» (29). Проповедь Аввакума восходит к тексту Послания ап. Иакова (V: 14–16): «Болитъ ли кто въ васъ; да призовет попы церковныя, и да молитву сотворятъ над нимъ, помазавше его масломъ въ имя господне. И молитва веры спасетъ болящаго, и воздвигнетъ его, господь. И аще грехи будет сотворилъ, отпустятся ему. Исповедаите убо другъ за друга, яко да исцелеете. Много бо может молитва праведнаго поспешествуема».

Аввакум практически слово в слово воспроизводит процитированный выше текст из Послания. Все имеющиеся в памятнике сцены исцеления, а точнее процесс лечения, выписаны согласно указанному выше образцу: «я, по обычаю, самъ постилъся и имъ не давалъ есть, молебъствовалъ, и масломъ мазалъ, и, какъ знаю, действовалъ... Я ихъ исповедалъ и причастилъ» (29); Аввакум «всталъ, добылъ в грязи патрахель и масло священное нашолъ. Помоля Бога и покадя, младенца помазалъ масломъ и крестомъ благословилъ» (33–34); «И я ... стужалъ об немъ Божеству, в церковь водилъ и масломъ освятилъ, – и помиловалъ Богъ: здравъ бысть и умъ исцеле» (75); «И я, О всепетую проговоря, кадиломъ покажу, потомъ крестъ положу ей на голову, и молитвы Василиевы в то время говорю... по руке поглажу

крестомъ... и по животу... и ноги поглажу... Масломъ ея освятилъ...» (76); «крестомъ благословлю и водою покроплю» (77); «И я поднялъ, и положилъ ево на постелю, и исповедалъ, и масломъ священнымъ помазалъ» (13); Аввакум «послалъ во церковь по Потребникъ и по святую воду... начахъ действовать надъ обуреваемымъ молитвы... взялъ кадило, покадилъ образы и беснова... покропилъ ево водою святою... напоилъ святою водою брата... масломъ ево посвятилъ» (69–71); «Егда жъ язъ грешный со крестомъ и с водою приду, повиненъ бываетъ и яко мертвъ падаетъ пред крестомъ Христовымъ, и ничево не смеетъ надо мною делать» (73); «И я крестомъ ево благословилъ, и онъ постарому хорошъ сталъ» (74) и т. д.

Завершает все сцены исцеления Аввакум одинаково. Все трагические мотивы, имеющие место в эпизодах о бесноватых, получают счастливое разрешение в конце на разных уровнях. Связано это не только с событийным разрешением трагической ситуации: бес покидает тело человека, – но и с тем, что в конце эпизодов меняется метафизический субъект действия. Начало эпизода – «жестокъ... бесъ», конец – «Слава Богу», «исцелелъ Божиею благодатиею о Христе Исусе, Господе нашемъ, Ему-жъ слава» (74).

Согласно житийной традиции, истинным целителем в «Житии» выступает Бог[209]: «и бабы о Христе целоумны и здравы стали» (29); «такъ опять, далъ Богъ, стали здоровы... Слава о нихъ Богу!» (31); «Робенокъ, далъ Богъ, я опять здоровъ сталъ» (34); «и помиловалъ Богъ: здравъ бысть и умъ исцеле» (75); «исцелела далъ Богъ» (77); «и, Божиею благодатию, грыжная болезнь и минуется во младенце» (80); «Такъ Христосъ изволилъ» (13); «И иным духовнымъ я билъ челомъ о брате: и умолили Бога о насъ грешныхъ, и свобожденъ от бесовъ бысть братъ мой» (71); «И молитвами святыхъ отецъ сила Божия отгнала отнего беса» (73); «И потомъ исцелелъ Божиею благодатиею о Христе Исусе, Господе нашемъ, Ему-жъ слава» (74).

В конце меняется и настроение всего эпизода. Эмоции горя [«Охъ, да только огонь да мука!» (71), «Охъ, горе мне!» (69)], жалости к беснующимся [«И мне бедному жаль» (77)] сменяются радостью и восхищением пред милостью и делами Господа: «Слава Богу о семъ!» (73); «Ино добро. Слава Богу о семъ!» (76); «Богъ совершенно исцеляетъ по своему человеколюбию» (80); «возрадовался о величии Божии, понеже о всех насъ печется и промышляетъ Господь, – и ево исцелилъ, а меня возвеселилъ!» (75). Традиционные концовки – прославление Хри-

ста – носят церемониальный характер. Рефрены подчеркивают мысль о предопределенности судеб людей, мысль о жизни в системе: грех – наказание – покаяние – исцеление.

Таким образом, разнообразие географических мест, в которых протопоп «лечил» бешеных, галерея взбесившихся, продолжительность борьбы с бесом, чудовищная активность одержимых, оборачивающаяся трагическими ситуациями для окружающих, и, наконец, заразность бешенства – все это приметы общей трагической атмосферы времени. Весь комплекс трагических мотивов в сценах исцеления свидетельствует о том, что мир в представлении Аввакума болен, бесовство захлестнуло все общество, и связано оно с Никоном и его реформами.

Глава 14. Мученики и «мученички»

Пространство «Жития», «Книги Бесед» и других произведений Аввакум активно насыщает мучениками за «старую» веру. Причем мучеников Аввакум разделяет в своем творчестве на две категории: самовольные и невольные. Отношение Аввакума к каждой из этих категорий и способ их изображения резко отличаются друг от друга.

Невольные мученики у Аввакума – это те, кто были насильственно умерщвлены никонианами за несоединение с ними в вере. В текстах протопопа в большом количестве встречаются миниатюрные трагедийные биографии «новых страдальцев», благодаря которым творчество этого писателя рассматривается как первая история старообрядчества в России[210]. Особенно много таких биографий в беседе первой из «Книги Бесед» и в «Житии». В большинстве случаев в этих произведениях автор скупо и однообразно[211] повествует о судьбе того или иного замученного никонианами до смерти. В рамках издавна существовавшей в житийной литературе традиции Аввакум сначала называет имя мученика, а затем сообщает, каким именно способом он был умерщвлен. Особенностью повествования Аввакума является обязательное упоминание географического пункта, где произошло злодейство.

Перечень злодейств, многократно повторяемых при описании судеб старообрядцев, весьма обширен. Повсеместно практиковалось сожжение на кострах: «епископа Павла Коломенскаго, *муча*, и въ Новогородскихъ пределехъ *огнемъ сожегъ*» (247); «На Москве старца Авраамия, духовнаго сына моего, Исаию Салтыкова *в костре сожги*... На Колмогорахъ Ива-

на юродиваго *сожги*. Въ Боровске Полиекта священника и съ нимъ 14 человекъ *сожги*. Въ Нижнемъ человека *сожги*. Въ Казани 30 человекъ. Въ Киеве стрелца Иллариона *сожги*» (248–249); «Хорошъ былъ и Афонасьюшко… что отступники на Москве *в огне* испекли» (57) и др.

Широко были распространены такие казни, как отсечение голов, резание языков, рук: «старецъ Соловецкия пустыни Епифаний… *два языка* у него никонияна *вырезали…*» (248); «Гаврилу, священнику въ Нижне, приказалъ *голову отсечь*» (247); «Посемъ Лазаря священника взяли и *языкъ* весь *вырезали* из горла… правую *руку*… по запястье *отсекли*… взяли… Епифания старца, и *языкъ вырезали* весь же; у *руки отсекли четыре перъста*… взяли дьякона Феодора: *языкъ вырезали* весь же… *отсекли руку* поперегъ ладони» (63–64).

Столь же популярны у никониан были и заключения староверов в земляные тюрьмы: «Даниила, Костромскаго протопопа, *муча много*, и в Астрахани *в земляной тюрме заморилъ*… со мною 60 человекъ у всенощнова взялъ, *муча* и *бивъ* и *проклиная*, *в тюрме держалъ*, малии въ живыхъ обретошася» (247); «Феодосья Прокопьевна Морозова и сестра ея Евдокея Прокопьевна княгиня Урусова, и Даниловыхъ дворянская жена Марья Герасимовна… *Мучатся* в Боровске, *в землю живы закопаны*, по *многихъ мукахъ*, и *пыткахъ…*» (252); «Аввакумъ… *в землю посаженъ*. Жена… з детми *в земли же сидитъ*… старецъ Соловецкия пустыни Епифаний… *въ земли же сидитъ*… Лазарь попъ… *сидитъ в земле*… И дияконъ Феодоръ и Киприянъ… с нами же *мучится*» (248); «старецъ Саватей, *сидитъ* на Новомъ *в земляной же тюрме*» (18) и т. д.

Частой мерой наказания были ссылки в монастыри и остроги: «темниковскаго Даниила-жъ протопопа… посадили у Спаса на Новомъ… протопопа Неронова Иванна… посадилъ в Симанове монастыре, опосле сослалъ на Вологду, в Спасовъ Каменной монастырь, потомъ в Колской острогъ» (15–16); «Муромскаго протопопа Логина… муча, въ Муромъ сослалъ…» (247) и др.

Многие староверы пропали без вести в никонианских застенках. Аввакум, не зная подробностей постигшей их участи, тем не менее причисляет их к умершим: «Михаила священника *безъ вести погубилъ*: за Тверскими служилъ въ монастыре Богородичне, перевелъ к тюрме, *да не и стало вдругъ*; двухъ священниковъ, вологжанъ, *безвестно же и сихъ делъ*» (247). Другие были повешены: «отступники удавили ево Феодора на Мезе-

ни, повеся на висилицу» (50); «повесили на Мезени в дому моемъ двухъ человековъ... Феодора юродиваго да Луку Лаврентьевича» (61).

Прежде чем лишить жизни, отправить в ссылку, заключить живыми в земляные тюрьмы, никониане подвергали староверов жестоким пыткам. Рассказ о пытках в перечне трагических судеб, как правило, сведен до емкой речевой формулы: «муча много» (15, 247), «остригше и муча» (247); или: «муча и бивъ и проклиная» (247), «до смерти мучими и биеми» (891). Иногда он может быть развернут в пространное повествование, детально описывающее изощренную жестокость пыток: «Они же, яко зверие дивии, терзаху на пытце руце твои, и плоть рваху. И сестру твою, княгиню Урусову... также мучили на пытке. И Марью Герасимовну... пытали и кнутомъ били... Вы же... в муки ввержени прияща, и въ юзилищахъ мучени много времени быша» (410–411); «реткой день плетми не бьетъ, и скована въ железахъ держалъ» (55) – о судьбе юродивого Феодора.

Жизнь старообрядцев «наполнена непрерывными мучениями до предела»[212]. Мучительны условия их тюремного заключения. Они постоянно томятся голодом. Три дня в темнице Андрониева монастыря сидел Аввакум на цепи, «ни елъ, ни пилъ» (16). «Алчутъ и гладуютъ» (252) узницы боярыня Ф. П. Морозова, княгиня Е. П. Урусова и М. Г. Данилова. Часто староверы страдают от обморожения в «холодных» тюрьмах, расположенных над «ледниками». Так, сын Аввакума Иван, проведший ночь в «студеной башне» Братского острога, «замерзъ было тутъ... руки и ноги познобилъ» (25).

К представлению о трагизме положения узников ведет и мотив бесчинства тюремщиков. Аввакум подробно рассказывает об издевательствах караульщиков над ним в Братском остроге: «Да безчинники ругались надо мною: иногда одново хлебца дадутъ, а иногда ветчинки одное не вареной, иногда масла коровья без хлеба же» (179). Те же караульщики, «дуркуя», не дали протопопу ничего, что помогло бы ему избавиться от мышей: «Мышей много было, я ихъ скуфьею билъ, – и батошка не дадутъ дурачки!» (24–25). Повествуя о заключении в Пафнутьевом монастыре, вспоминает келаря Никодима, который едва не уморил его: «задушилъ было меня, завалялъ и окошка, и дверь, и дыму негде было идти, – тошнее мне было земляные тюрьмы; где сижу и емъ, тутъ и ветхая вся с...ние и с...ние; прокурить откутаютъ, да и опять задушатъ» (200). Еще большее возмущение вызывают у протопопа стрельцы, карау-

лившие его в Савиной слободе: «Что за разбойниками стрелцовъ войско за нами ходитъ и с...ть провожаютъ... и смехъ и горе, – какъ то омрачилъ дьяволъ!» (60).

Постоянно испытываемое во время тюремных заключений унижение человеческого достоинства переживается протопопом так же тяжело, как и несправедливые пытки. Часто встречающиеся сравнения главного героя «Жития» с собакой: «Что собачка в соломке лежу» (24), «Что собачка в соломе лежу на брюхе... я таки что собака, такъ и емъ» (179) – усиливают впечатление бесчеловечности положения узника. Звериные образы, появляющиеся в повествовании о тюремных заключениях, подчеркивают представление о трагическом одиночестве[213] узника: «и я тутъ... с собаками жилъ» (25); «Щелка на стене была, – собачка ко мне по вся дни приходила... я со своею собачкою поговаривалъ» (179); «Никто ко мне не приходилъ, токмо мыши, и тараканы и сверчки кричатъ, и блохъ довольно» (16). Живое общение с людьми, жизненно необходимое протопопу, подменяется «общением» с животными и насекомыми. Трагическое чувство отъединенности от людей подчеркивается с помощью образной антитезы: «собачка... поглядитъ на меня... я со своею собачкою поговаривалъ; а человецы далече окрестъ меня ходятъ и поглядеть на тюрму не смеютъ» (179). В целом картина одиночества Аввакума-узника «отличается от того, как обычно изображается одиночество подвижника в житиях. В житиях одинокий подвижник находится как бы в пустоте. У Аввакума же благодаря реально-бытовым деталям это одиночество в реальном мире, с его шорохами, потемками и «мышьей жизни беготней»[214]. «Кричащая» тишина, населенная всякими темничными тварями, усиливает трагическое для Аввакума чувство обособленности от людей.

Еще более тягостным, чем физические и духовные страдания, испытываемые староверами в тюрьмах, представляются Аввакуму страдания нравственные. Это переживания из-за разлуки с родными людьми или из-за их гибели: «А жена з детми верстъ з дватцеть была сослана от меня. Баба ея Ксенья мучила... лаяла и укоряла... Сынъ Иванъ... прибрелъ ко мне... Пашковъ велелъ кинуть в студеную тюрму... ночевалъ милой и замерзъ было тутъ» (25); «сына у нея (боярыни Ф. П. Морозовой. – *О. Т.*) уморили... сестру ея Евдокею... от детей отлучили, и с мужемъ розвели... ихъ миленкихъ мучатъ» (53).

Все это: казни, пытки, нравственные издевательства, одиночество – признаки трагического, мученического жития ста-

роверов, последовательно и обстоятельно фиксируемые протопопом Аввакумом. Обилие имен казненных и посаженных в земляные тюрьмы, разнообразие географических пунктов, где совершались разного плана злодейства, галерея мученических смертей наглядно демонстрируют трагизм судеб старообрядцев в пореформенной России.

Никониане, истребляющие повсеместно староверов, представляются Аввакуму «кровососами» и «кровоядцами»: «техъ людей имают… никонияне-кровососы» (891); «о Павле Крутитцкомъ мерско и говорить: тотъ явной… церковной кровоядецъ… убийца и душегубъ» (468). Это представление поддерживается образом «кровавых рек», характеризующим общую трагическую ситуацию в Русской земле после церковной реформы: «Много мучительства сотворилъ и крови неповинныя реки потекли» (467). Кроме того, оно получает свое развитие в записках «О первой казни попа Лазаря и инока Епифания и о казняхъ дьяка Стефана», «О заточенияхъ и разстрижении Аввакума и о сношенияхъ его съ Лазаремъ и Епифаниемъ после первой ихъ казни», «О второй казни Лазаря, диякона Феодора и Епифания», «О той же второй казни Лазаря, Феодора и Епифания и о исцеленияхъ казненныхъ». Именно эти пространные повествования дают яркое представление о мироощущении и миропонимании протопопа Аввакума в пореформенный период.

Описания казней Лазаря, Епифания, Федора насыщены кровавыми физиологическими подробностями[215]: «Отцу Лазарю до вилокъ языкъ вырезанъ и старцу Епифанию такожде. И егда Лазарю языкъ вырезали… выплюнулъ изо устъ своихъ кровь… Десная же его рука бысть въ крови… языки резали… кровавая уста… кровию вчера изошли, жилы вырезаны… языкъ дважды… резанъ» (705–708); «У Лазаря кровь единым временем вся и много истече; у Епифания ж не по многу доволны дни капаше» (710); «Кровию оба изошли, понеже и жилы вырезаны» (712); «Крови-жъ течаше многое множество, и два великихъ полотенецъ обагриша кровию» (714); «крови-жъ из руки множество шло и изъ горла» (715). Повторы слов «много», «множество» усиливают зловещую, мрачную картину казней. Встречающиеся в записке «О второй казни…» сравнение[216] вырезанного языка с частью мяса, уподобляющее человека забиваемому животному [«и откинулъ на землю, аки часть мяса» (714)], реально-бытовая деталь – два «великихъ» полотенца, обагренные кровью Лазаря, – также усугубляют впечатление жестокости казней, именуемых как «коварство… мучителское» (710).

Кровавое зловещее зрелище вызывает целую гамму трагических переживаний у людей, присутствовавших на казни: «Народу же всему ту стоящу, плачющуся, ужасахуся, дивящееся, ужасни трепещущее о видении горькия смерти, со слезами горько вопиюще, въ тайне бояся... мучения...» (714). Это и ужас, и горечь, и страх, и плач.

Однако не только «зрители» ужасаются жестокости казни, но и палач испытывает те же самые чувства. Он плохо владеет собой. Аввакум дважды повторяет, что у него трясутся руки и он с трудом выполняет положенные по ритуалу казни действия: «взяша палачъ Лазаря... и начаша в зубы ему вставливать жеребей, и не можаше отъ трясения рукъ своихъ... ножемъ ни до десятью резалъ отъ трясения рукъ своихъ» (714). Долгая продолжительность мучительной казни ужасает и самого мучителя. Он изображается плачущим, ибо ему тяжко творить зло, но он обязан довести казнь до конца: «Мучитель уступи мало, плачась, а злое творя непрестанно, и ина многа» (714).

По контрасту с описанием состояний палача и присутствовавшего на казни народа Аввакум дает описание состояния казнимых. У них «светлые», «веселые» лица, они «веселы», улыбаются: «Они же никако унывше... светлымъ лицемъ, весели... старецъ, светлымъ лицемъ улыскаяся...» (713–714); «говорилъ ясно, веселымъ лицемъ, улыскаяся» (705). Они великолепно владеют собой. Например, поп Лазарь сам помогал палачу исполнить его миссию. Аввакум подчеркивает этот факт, повторяя на разные лады «сам», «свой», «своими»: «Онъ же, Лазарь, самъ руками своими языкъ свой исправляше... все онъ, Лазарь, самъ исправляше, и топоръ накладываше, куды сетчи» (714–715). И повторы слов, и отголоски рифмы («исправляше» – «накладываше») способствуют созданию богатырского облика[217] «страдальцев» за веру. Оценочные эпитеты и метафоры [«великихъ и храбрыхъ воиновъ Христовыхъ» (708)], упоминание о мольбе ужесточить казнь [«много молилъ, чтобъ главу ему повелелъ отсетчи» (714)] усиливают впечатление величественности и духовного богатырства сподвижников протопопа.

Казнь в представлении Аввакума – это не только «коварство мучительское», приносящее тяжкие страдания, но одновременно и дар Божий. Не удостоенный тех же страданий, что и братия, протопоп «оскорбися зело и... нача плакати и вопити, что отлученъ отъ братии» (713). Он сожалеет, что не был казнен, что «не сподобихся таковаго дара» (710), и в то же вре-

мя испытывает радость и восторг из-за того, что Русская земля освятилась мученическою кровью: «Мне сие гораздо любо: русская освятилася земля кровию мученическою» (337). Тем более «любо» это протопопу, что староверы приняли страдание за «церковную истину» – «старую» веру: «отцы и братия моя пострадали Христа ради и Церкви ради. Хорошо такъ и добре запечатлели, со исповеданиемъ кровию, церковную истину!» (711). Этим же объясняется и радостное, восторженное отношение к казни и поведение во время нее братии: «за истину страждемъ и умираемъ» (713); «за отеческое предание смерть принимали» (713); «за веру Христову старую» (708).

Все пострадавшие от никониан в представлении Аввакума – мученики, новые страдальцы: «о напаствовании и терпении новых страдалцовъ» (707); «Со Аввакумом же и инии 4 страдалцы» (710); «мученикъ въ наша лета» (706); «новым сим мучеником Христовым» (712) и т. д. Никониане преподнесли им ту же «чашу вина»[218], что испил и Христос когда-то: «Упоил нас чашею вина не растворенна» (728); «Пряно вино: хорошо умели никонияне употшивать» (250); «умилосердитлися Владыка и дастъ ли намъ та же чаша пить, ея же Самъ пилъ, и васъ, рабовъ своихъ, напоилъ» (250). Возможно, поэтому Аввакум и свою жизнь, и жизнь всех «новых страдальцев» за веру «вписывает» в библейскую историю. Сопоставляя события современной ему эпохи с библейскими, проводя аналогии между столь далекими временами, Аввакум не только «оживляет» библейскую историю, но и создает ее современный вариант[219]. Двойственные аналогии (никониане – «древние жиды», староверы – библейские пророки) постоянно наличествуют в произведениях Аввакума: «Якоже Петра на кресте в Риме пригвоздили, а Павлу главу усекли: а намъ, беднымъ, языки отрезали, и руки отсекли, и в землю закопали» (272); «сердиты были и жиды-те, якоже и вы: Исаию пророка пилою претерли; Иеремию в калъ ввергли; Науфеа камениемъ побили; Захарии главу отрезали в церкве, якоже и вы меня, стригше в церкве, браду отрезали; напоследокъ и самого Сына Божия убили... И вы не менше ихъ... людей-техъ перегубили» (337). Точно такие же аналогии проводит Аввакум, сопоставляя чудесные исцеления древних праведников с исцелениями новых мучеников: «Дамаскину Иоанну по трехъ днехъ рука приросла, а моимъ людемъ: въ той день Лазарю языкъ далъ, а старцу на завтрие» (708). Бог является истинным дарителем в жизни староверов: Бог дал возможность принять муки [«Благословенъ Богъ, из-

волнвый тако!» (706)], стать мучениками, и он же дал отнятое людьми – способность говорить. Очевидно, поэтому заданная изначально в рассказах о казнях трагичность превращается в конце в эмоцию радости: «присылалъ... с радостию... возрадовахся... порадовахся» (706–707, 711–712); «Лазар... улыскаяся, называл им свою победу» (710).

В целом на примере записок Аввакума о казнях мы видим «закономерность трагического в концептуально-событийной сфере – переход гибели в воскрешение, а в эмоциональной сфере – переход скорби в радость»[220]. Главная же трагическая эмоция во всех рассказах о мученических судьбах староверов в пореформенной России – «сочетание глубокой печали и высокого восторга»[221]. Обусловлено это представлением протопопа Аввакума о том, что в будущем, в вечной жизни, все земные мученики будут удостоены райской жизни: «Ныне намъ отъ никониянъ огнь и дрова, земля и топоръ, и ножъ и виселица: тамо ангельския песни и славословие, хвала и радость, и честь, и вечное возрадование» (350).

Самовольные мученики у Аввакума – это люди, которые по своей свободной воле лишили себя жизни во имя старой веры, не желая принимать погибель от рук никониан. Этой категории мучеников Аввакум уделил особое внимание в «Книге Бесед» (беседа первая), в «Послании Сибирской братии», в «Послании отцу Ионе», в «Книге толкований и правоучений» и некоторых других.

Главный мотив при изображении этой категории людей – мотив свободной личной воли: «своею волею», «сами», «сами во огнь дерзнувше... самоволны», толкающей людей к самосожжению. Мотив этот получает эмоциональное объяснение у Аввакума. Все эти люди движимы одним и тем же – любовью к благочестию: «ревнители закона», «ревнуя по благочестию», «распальшеся любовию и плакавъ о благоверии». Однако «благая», с точки зрения протопопа, цель отнюдь не делает совершаемое ими менее трагическим, чем насильственная гибель. Подтверждение этому – эмоциональные умилительно-жалостливые эпитеты и употребление уменьшительно-ласкательных суффиксов при назывании самовольных страдальцев: «русаки бедные», «русачьки же, миленькия», «самоволны мученички».

И все-таки отношение в целом Аввакума к самовольным мученикам несколько иное, нежели к невольным мученикам. У Аввакума их поступок вызывает восторг, ликование, кото-

рое выражается в одобрении их действий: «*Добро* те сделали, кои в огоне-тъ забежали» (872); «А иже сами ся сожигают, хранят цело благочестие, – тому же прилично, яко и с поста умирают, *добре творят*» (893); «а в Нижнемъ *преславно бысть*... сами во огнь дерзнувше... *Добро дело* содеяли, чадо Симеоне, – *надобно такъ*» (568).

Восторженное восприятие добровольных мучеников объясняется, прежде всего, самим отношением Аввакума к смерти. В «Письме некоему Симеону» есть следующий пассаж: «*Сладка* ведь *смерть*-та за Христа-того света. Я бы умеръ, да и опять бы ожилъ; да и опять бы умеръ по Христе Бозе нашемъ! *Сладокъ* ведь Исус-отъ. Въ каноне пишетъ: "Исусе *сладкий*, Исусе *пресладкий*, Исусе многомилостивый". Да и много тово. Исусе *пресладкий*, Исусе *сладкий*, – *нетъ тово, чтобъ горький*. Ну, государыня, пойди же ты со *сладкимъ*-темъ Исусомъ въ огонь! Подле Нево и тебе *сладко* будетъ» (930).

Мотив сладости характеризует здесь не только Иисуса, но и гибель во имя него. Смерть человека представляется протопопу «сладким» мгновением жизни, от которого человек никогда не должен отказываться, ибо только так он обретет желаемое блаженство. Убеждая читателя в том, что смерти бояться не надо, Аввакум приводит бесспорные доказательства. Во-первых, он утверждает, что смерть за Христа «сладка». Во-вторых, он «примеряет» на себя подобную смерть и говорит о том, что он бы неоднократно умирал за Христа: воскрес – и умер, снова воскрес – и снова умер и т. д. И, наконец, для вящей убедительности в своей правоте Аввакум приводит библейский сюжет: «Три отроки въ пещи огненной въ Вавилоне Навходоносоромъ: глядитъ онъ, ано Сынъ Божий четвертой съ ними» (931). Отсюда и итог, который подводит всей этой ситуации Аввакум: «Небойсь, – не покинетъ и васъ Сынъ Божий... Таки размахавъ, и въ пламя!» (931). Счастье обретения Христа через смерть во имя него снимает у Аввакума трагизм гибели человека.

Второй, веский для Аввакума, аргумент в защиту восторженного отношения к самовольным мученикам – это причины, побуждающие людей к самосожжению. В «Послании Сибирской братии» Аввакум уделяет им значительное внимание: «в огонь идутъ отъ скорби великия, ревнуя по благочестию» (872); «сами ся сожигаютъ, храня цело благочестие» (873); «отступниковъ утекая, сожегся» (873); «тысящи з две и сами миленкие от лукавыхъ-техъ духовъ забежали в огонь!» (873). Со-

хранение истинного благочестия, избавление таким способом от гонителей-никониан кажутся Аввакуму вполне разумными, добрыми поступками: «добре творят... добре сотворилъ... разумно оне сделали, – тепло себе обрели: симъ искушениемъ тамошняго искушения утекли» (873).

Третий аргумент Аввакума – это наличие в историческом наследии примеров добровольного мученичества. В «Послании Сибирской братии» Аввакум приводит целый ряд исторических примеров самовольного лишения себя жизни. Он вспоминает святую мученицу Соломонию, которая «не дождавшися рук человеческих нападения... и в разжегшуюся сковраду себе вверже» (873); рязанскую княгиню с младенцем, бросившуюся «съ высокия храмины» (874); утопившихся мучениц Домнину с дочерьми; Софронию, что «при царе Максентии не восхоте ложа осквернити, сама ся зареза» (874); младенца, который «узре на пути матерь мучиму, отторжеся изъ рукъ, и убежа к матери во огнь; тако и скончася за Христа мученикъ Христовъ» (874) и многих других. Во всех примерах Аввакум четко прописывает одно и то же. Все они – добровольные мученики, принявшие смерть в разной форме из любви к Христу, не выдержавшие вида мучений близких им людей, не желающие осквернять свое тело и душу. Наличие в историческом прошлом примеров добровольного мученичества – сильный аргумент в сознании Аввакума в пользу подобных деяний во времени настоящем.

Признавая, что страх смерти присущ всем людям [«Страшна смерть: недивно!» (62)], Аввакум тем не менее старается убедить своих читателей в том, что смерть не страшна. В качестве разумности спокойного, восторженного отношения к смерти Аввакум приводит временной фактор: «неболшее время потерпеть, – аки окомъ мгнуть» (571). Страх, по мысли протопопа, человек испытывает «до пещи», то есть во время ожидания смерти: «До пещи-той страх-отъ; а егда в нея вошелъ, тогда и забылъ вся» (571). Когда же человек оказывается в огне, то страх неизменно уходит, ибо в огне узрит мученик «Христа и ангельския силы с Нимъ». Душа человека в этот момент освобождается из темницы тела и устремляется ввысь к Богу: «*емлють души-те отъ телесъ*, да и приносятъ ко Христу, а Онъ – надежа благословляетъ и силу ей подаетъ *божественную*... яко восперенна, туды же со ангелы *летаетъ*, равно *яко птичька попархиваетъ*, рада, *ис темницы* той *вылетела*» (571). Освобождение души из темницы тела, обретение ею божественной силы,

способности летать – вот какие блага обретает человек, «забежавший» в огонь. В этом контексте «смерть добровольная и смерть вынужденная уравниваются Аввакумом в общем значении победы в борьбе за истинную веру»[222].

Подобное восторженное отношение к мучениям объясняет во многом негативное, раздражительное отношение к тем, кто убоялся смерти. Так, например, в «Житии» Аввакум корит собственных сыновей, испугавшихся смерти: «В те жо поры и сыновъ моихъ родныхъ двоихъ, Ивана и Прокопья, велено-жъ повесить; да оне бедные оплошали и не догадались венцовъ победныхъ ухватити: испужався смерти, повинились. Такъ ихъ и с матерью троихъ въ землю живыхъ закопали. Вотъ вамъ и без смерти смерть!» (62).

В условиях искажения веры, обращения в латинство протопоп призывает защитников старины к страданиям за веру, порой рекомендует самовольное лишение себя жизни как «средство избежать гибели духовной»[223]. В отдельных случаях рассматривает самосожжение как «единственный... способ избежать рук противников»[224]. Однако, несмотря на обилие восторженных отзывов о самосожжениях староверов, Аввакум в целом не одобряет самосожжение как «средство душевного спасения»[225]. Более того, отвергает массовую практику самоистреблений, убеждая своих последователей в необходимости знать меру в своем ревностном служении Богу: «Миленкие батюшки, добро ревность по Бозе, да знать ей мера» (894).

В целом пространство произведений протопопа Аввакума обильно насыщено рассказами о самовольных и невольных мучениках за старую веру. Причиной гибели и тех и других становится никонианство. В случае с невольными мучениками – это насильственное истребление противников церковной реформы. В случае с самовольными мученичками – это добровольное лишение себя жизни вследствие страха оказаться в руках никониан и нежелания духовной гибели. Обилие трагических историй жизни первых противников церковных нововведений приводит к общему представлению протопопа Аввакума о трагизме современной ему эпохи. Тексты произведений протопопа содержат в большом количестве авторские оценочные определения своего времени, неизменно подчеркивающие горестное восприятие всего происходящего в Русской земле: «горе времени сему и нам живущимъ» (779); «Горе, горе, братия, времени сему и намъ живущимъ» (803); «О, горе, горе и увы, братие, яко время зло наступило на ны, и горе при-

смлющимъ отъ нынешнихъ пияныхъ учителей и споспешниковъ антихристовыхъ новыя законы» (803–804); «Охъ, горе!» (16); «Охъ времени тому!» (27); «Охъ, душе моей горко, и ныне не сладко!» (35); «Люто время» (16) и др. Горестное восприятие своей эпохи отражает в целом трагическое мировосприятие Аввакума, которое обусловлено неприятием церковной реформы Никона и жестокости никониан, силой приводящих в свою веру, истребляющих жесточайшим образом не желающих соединиться с ними в вере.

Заключение

В ходе анализа творческого наследия протопопа Аввакума мы убедились, что произведения этого древнерусского автора, несмотря на жанровые различия и разное время написания, могут быть рассмотрены как одна гигантская книга, главной темой которой является тема гибели веры. Анализ тематически сходных фрагментов текстов Аввакума показал, что в творчестве протопопа взаимодействуют три типа трагического.

Прежде всего, истинно трагическое, рождающееся из противостояния никониан и старообрядцев и отражающее по сути дела гражданскую войну внутри русской церкви, в которую были втянуты почти все слои населения. За каждой из сторон своя правда, внешнее изменение обрядности не потрясало основ православия. Но в изображении Аввакума церковные нововведения показываются как гибель веры, гибель бесчисленного количества людей (и тех, кто отстаивал «старую» веру, и тех, кто по собственной воле приобщился к никоновской церкви), гибель православного Русского государства и, в конечном итоге, как гибель всего мира, поскольку Россия была последним оплотом чистого, непорочного православия.

Второй тип трагического, широко представленный в творчестве протопопа, – это «личностное» трагическое, когда каждое несчастье своей индивидуальной судьбы Аввакум показывает как трагическое. Оно рождается из ощущения протопопом огромной духовной значимости своей персоны как пророка, призванного остановить скорое наступление конца света.

Третий тип трагического – частное трагическое, характеризующее трагические судьбы всех староверов, бесноватых, больных. Наличие этого типа трагического в произведениях протопопа свидетельствует о том, что Аввакум стремился не только свою собственную судьбу показать в трагиче-

ском свете, но и судьбы всех людей, оказавшихся в ситуации трагического выбора между двумя верами. Благодаря частному трагическому, широко представленному в памятниках, Аввакуму-писателю удается нарисовать общую трагическую ситуацию, сложившуюся в России вследствие церковной реформы. Никоновские нововведения обернулись увеличением количества бесноватых и заболевших странными болезнями. Они же явились причиной массовых самоистреблений староверов. Несогласных же с нововведениями и активно выступающих против них старообрядцев никониане сами подвергали жестоким пыткам и казням. Последствия церковной реформы патриарха Никона оказываются действительно катастрофическими: «Всюду слезы, и рыдание, и стонание велие» (733).

Использование Аввакумом сквозных трагических символов и мотивов в памятниках разных жанров свидетельствует о стремлении автора к абсолютизации трагических явлений жизни и об устойчивом трагическом миропредставлении писателя. Отчетливо видно, что в творческом наследии Аввакума присутствует два ряда символов. Символы, указывающие на истинно трагическое, связанные с общей характеристикой церковной реформы патриарха Никона, охватывающие практически все слои населения, все сферы жизни, — это символы «зимы еретической», «бед адовых», огня и плача. Благодаря им в текстах протопопа истинно трагическое осмысляется как мучения и гибель за «старую» веру. Они помогают отразить общее конкретно-историческое, бытовое состояние мира, когда все население России оказывается втянуто во вражду фактически двух церквей, образовавшихся после реформы 1653 года, когда общее состояние мироустройства создает множество конкретных ситуаций, содержащих трагедийные возможности и оборачивающихся неизменно тяжкими страданиями и в конечном итоге гибелью. Второй ряд символов — «беды внешние» и «беды внутренние» — указывает на наличие «личностного» трагического в творчестве протопопа Аввакума. Оно рождается из особенностей восприятия Аввакумом событий своей личной жизни, когда каждое несчастье, относящееся к сфере внутренней жизни или к сфере существования в миру, оценивается как маленькая трагедия, имеющая религиозно-общественный резонанс. Это возвышенное восприятие событий своей частной жизни во многом обусловлено представлением протопопа Аввакума о себе как о пророке, призванном восстановить древнее благочестие. Осознание своей эпохи как эпохи глубокого духовного

кризиса, эпохи напряженного ожидания конца света приводит к тому, что Аввакум, беря на себя миссию восстановить чистоту веры, ощущает себя в конечном итоге призванным остановить конец света. Отсюда рождается особого рода трагическое, трактуемое как тяжкие несчастья личности, в образе которой есть нечто «эстетически положительно значимое и исторически ценное, заслуживающее общественного бессмертия»[226].

Выделенные художественные особенности изображения церковной реформы, мученических судеб людей, символы, отражающие общую трагическую ситуацию, сложившуюся в государстве в результате реформы, позволяют рассматривать творческое наследие протопопа Аввакума как своеобразную трагедию. Страдания за истину, трагедийное переживание и одновременно обличение церковных нововведений, гибель во имя «старой» веры и страстная проповедь ее обусловили специфику трагического в творчестве протопопа Аввакума – трагического, включающего в себя и драматическое, и героическое, и возвышенное, и ужасное, трагическое, находящееся в тесном переплетении с обличительным пафосом.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Литературный энциклопедический словарь. М., 1987. С. 442.

2 *Аристотель*. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 651–673.

3 *Шеллинг Ф. В.* Философия искусства. М., 1966. С. 400.

4 Там же. С. 403.

5 *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: В 4 т. Т. 4. М., 1973. С. 192–193.

6 *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика: В 4 т. Т. 3. М., 1971. С. 575–576.

7 *Бычков В. В.* Эстетика. М., 2002. С. 224.

8 *Плюханова М.Б.* Предисловие // Пустозерская проза. М., 1989. С. 10.

9 *Поздняков С.В.* К вопросу о философской концепции протопопа Аввакума // Старообрядчество: история, традиции, современность. Вып. 2. М., 1995. С. 2–21.

10 *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследования и тексты. М., 1963. С. 17.

11 *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. М., 1977. С. 50, 92.

12 *Терехов С.Ф.* «Житие» протопопа Аввакума // *Елеонская А.С., Орлов О.В., Сидорова Ю.Н., Терехов С.Ф., Федоров В.И.* История русской литературы XVII–XVIII веков. М., 1969. С. 113–114.

13 См.: *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 17; *Гудзий Н.К.* Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление // «Житие» протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1934. С. 10–13.

[14] *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. II. С. 148. (Репринт. YMCA-PRESS. Париж, 1959.)

[15] *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII века. М., 1995. С. 455.

[16] Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI–XVII века. М., 1996. С. 308.

[17] *Успенский Б.А.* Раскол и культурный конфликт XVII века // *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 333–367.

[18] См.: *Успенский Б.А.* Раскол и культурный конфликт XVII века. С. 333; *Поздняков С.В.* К вопросу о философской концепции протопопа Аввакума // Старообрядчество: история, традиции, современность. Вып. 2. М., 1995. С. 26.

[19] *Плюханова М. Б.* Предисловие. С. 20.

[20] *Бахтина О.Н.* Проблемы поэтики старообрядческой литературы (агиографические тексты): Дис. ... док. филол. наук. Томск, 2000. С. 213–219; *Демченков С.А.* Библейская профетическая традиция в «Житии» протопопа Аввакума (к проблеме жанра): Дис. ... канд. филол. наук. Омск, 2003. С. 117–118.

[21] *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII века. С. 458.

[22] Там же.

[23] Там же. С. 521.

[24] *Травников С.Н.* Писатели петровского времени: литературно-эстетические взгляды (путевые записки). М., 1989. С. 64.

[25] *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII века. С. 459.

[26] *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 67.

[27] Там же. С. 68.

[28] *Бычков В.В.* Русская средневековая эстетика XI–XVII века. С. 460.

[29] *Розанов В.В.* Религия и культура. Т. 1. М., 1990. С. 52.

[30] Подборку высказываний русских писателей об Аввакуме см. в статье В.И. Малышева: *Малышев В.И.* Русские писатели о «Житии» протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1951. Т. VIII. С. 388–391.

[31] Памятники истории старообрядчества. Кн. 1. Вып. 1. Л., 1927 (Русская историческая библиотека. Т. 39).

[32] *Малышев В.И.* Два неизвестных письма протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 413–420; *Он же.* Три неизвестных сочинения протопопа Аввакума и новые документы о нем // Докл. и сообщ. Филол. ин-та Ленингр. гос. ун-та. 1951. Вып. 3. С. 255–266.

[33] *Демкова Н.С.* Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. XXI. С. 211–239; *Демкова Н.С., Малышев В.И.* Неизвестные письма протопопа Аввакума // Зап. отд. рукописей ГБЛ. 1971. Вып. 32. С. 168–181.

[34] *Румянцева В.С.* «Житие» протопопа Аввакума как исторический источник: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1971.

[35] *Демкова Н.С.* Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения). Л., 1974.

[36] *Сасейкина И.В.* «Книга Бесед» Аввакума – памятник полемической литературы второй половины XVII века: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 1991.

[37] *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе XVII в. СПб., 1898. С. 9–10, 27–28, 31–32.

[38] *Бороздин А. К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII в. СПб., 1900.

[39] *Елеонская А. С.* Протопоп Аввакум как писатель: Дис. ... канд. филол. наук. М., 1945.

[40] *Сарафанова-Демкова Н. С.* Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. XIX. С. 367–372; *Сарафанова Н. С.* Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. XVIII. С. 329–340.

[41] *Демкова Н. С.* Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998. С. 179–188.

[42] *Робинсон А. Н.* Зарождение концепции авторского стиля в украинской и русской литературах конца XVI–XVII века // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.). М., 1971. С. 33–83.

[43] *Мечев К.* Протопоп Аввакум и Софроний Врачанский // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. XIX. С. 358–366.

[44] *Понырко Н. В.* Дьякон Федор – соавтор протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1976. Т. XXXI. С. 362–365.

[45] *Виноградов В. В.* О задачах стилистики. Наблюдения над стилем Жития протопопа Аввакума // Русская речь / Под ред. Л. В. Щербы. Пг., 1923. С. 195–293.

[46] Там же. С. 211.

[47] *Виноградов В. В.* К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 371–380.

[48] Там же. С. 371.

[49] *Клибанов А. И.* Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России. Исследования по русской истории. М., 1994. Вып. 2. С. 12–43.

[50] Там же. С. 13.

[51] *Хант П.* Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. XXXII. С. 70–83.

[52] Там же. С. 79.

[53] Там же. С. 72.

[54] *Хант П.* Житие протопопа Аввакума и идеология раскола // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 40–46.

[55] Там же. С. 46.

[56] *Демченков С. А.* Библейская профетическая традиция в «Житии» протопопа Аввакума (к проблеме жанра): Дис. ... канд. филол. наук. Омск, 2003.

[57] Там же. С. 157.

[58] *Менделеева Д. С.* О книжных традициях аввакумовской образности // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11 / Общество исследователей Древней Руси. М., 2004. С. 153–172.

[59] Там же. С. 157.

[60] *Гусев В. Е.* Протопоп Аввакум – выдающийся русский писатель // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его произведения. М., 1960. С. 5–51.

[61] Там же. С. 15.

[62] *Гусев В.Е.* «Житие» протопопа Аввакума – произведение демократической литературы XVII в. (постановка вопроса) // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 380–385.

[63] *Еремин И.П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л., 1987.

[64] Там же. С. 172.

[65] *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. М., 1989. С. 261.

[66] *Панченко А.М.* Творчество протопопа Аввакума // История русской литературы XI–XVII веков / Под ред. Д.С. Лихачева. М., 1985. С. 375–383.

[67] *Клибанов А.И.* Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. № 1. С. 76–98.

[68] *Клибанов А.И.* Опыт религиоведческого прочтения сочинений Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 33–40.

[69] Там же. С. 35.

[70] Там же. С. 39–40.

[71] *Гудзий Н.К.* Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление. С. 7–59.

[72] Там же. С. 27.

[73] Там же. С. 32.

[74] *Гудзий Н.К.* История древней русской литературы. М., 1938. С. 486.

[75] *Виноградов В.В.* О языке художественной литературы. М., 1959. С. 468.

[76] История русской литературы: В 10 т. Т. II. Ч. 2: Литература 1590–1690 гг. М.; Л., 1948. С. 306.

[77] *Гусев В.Е.* Заметки о стиле «Жития» протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. XIII. С. 273–281.

[78] Там же. С. 276.

[79] *Гусев В.Е.* О жанре Жития протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XV. С. 196.

[80] *Робинсон А.Н.* Аввакум и Епифаний (к истории общения двух писателей) // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 391–403.

[81] *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 66.

[82] *Кожинов В.В.* Художественный смысл Жития Аввакума // *Кожинов В.В.* Происхождение романа. М., 1963. С. 233.

[83] Там же. С. 263.

[84] *Лихачев Д.С.* «Перспектива времени» в «Житии» Аввакума // *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 296.

[85] *Демкова Н.С.* Сюжет и композиция Жития. Проблема художественного своеобразия памятника // *Демкова Н.С.* Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения). М., 1974. С. 141–167; *Панченко А.М., Лихачев Д.С., Демкова Н.С.* Сюжетное повествование и новые явления в русской литературе XVII в. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 457–475.

[86] *Демин А.С.* Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1977.

[87] Там же. С. 124.

[88] Там же. С. 137.

[89] Там же. С. 140.

[90] *Демин А.С.* Наблюдения над пейзажем в Житии протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. XXII. С. 402–406.

[91] Там же. С. 402.

[92] *Демин А.С.* Реально-бытовые детали в Житии протопопа Аввакума (К вопросу о художественной детали) // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.). М., 1971. С. 230–246.

[93] Там же. С. 235.

[94] Там же. С. 240.

[95] *Демин А.С.* Древнерусская литературная анималистика // Древнерусская литература: изображение природы и человека. М., 1995. С. 89–126.

[96] *Демин А.С.* О художественности древнерусской литературы. М., 1998. С. 260–261.

[97] *Елеонская А.С.* Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978.

[98] Там же. С. 112.

[99] *Елеонская А.С.* Публицистические произведения писателей-раскольников // *Елеонская А.С., Орлов О.В., Сидорова Ю.Н., Терехов С.Ф., Фёдоров В.И.* История русской литературы XVII–XVIII веков. М., 1969. С. 159–179.

[100] *Елеонская А.С.* Аввакум-обличитель и сатирик // Теория и история русской литературы / Учен. зап. МГПИ им. В.И. Ленина. № 190. М., 1963. С. 17–34.

[101] *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.

[102] Там же. С. 259–260.

[103] Там же. С. 260–267.

[104] Там же. С. 280–284, 297–298.

[105] Там же. С. 280.

[106] О взглядах Аввакума на иконопись см. также: *Робинсон А.Н.* Идеология и внешность (взгляды Аввакума на изобразительное искусство) // ТОДРЛ. М.; Л., 1966. Т. XXII. С. 353–381.

[107] *Лихачев Д.С.* Юмор протопопа Аввакума // *Лихачев Д.С., Панченко А.М.* «Смеховой мир» Древней Руси. М., 1976. С. 75–90.

[108] Там же. С. 82.

[109] Там же. С. 77.

[110] *Демкова Н.С.* Изучение художественной структуры «Жития» Аввакума. Принцип контрастности изображения // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 100–108.

[111] *Менделеева Д.С.* Протопоп Аввакум: литературные облики русского раскола // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М., 2005. С. 188–312.

[112] *Таянова Т.А.* Концепция чуда в системе религиозно-философских воззрений Аввакума // «Благословенны первые шаги...»: Сб. работ молодых исследователей. Магнитогорск, 1997. С. 5–13.

[113] *Керов В.В.* Опыт контент-анализа «Жития» и посланий протопопа Аввакума (к вопросу о модернизационном аспекте старообрядчества) // Мир старообрядчества. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспек-

тивы комплексных исследований русского старообрядчества. М., 1998. С. 172–182.

[114] Помимо указанных выше работ, см. также: *Душечкина Е.В.* Мировоззрение Аввакума – идеолога и вождя старообрядчества // Русская филология: Сб. науч. студенческих работ. Тарту, 1967. С. 5–20.

[115] См. также: *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. М., 1977. С. 125; *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 144; *Бахтина О.Н.* Старообрядческая литература в контексте христианской традиции понимания слова // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М., 2004. С. 133, 148; *Робинсон А.Н.* Исповедь-проповедь (о художественности «Жития» Аввакума) // Историко-филологические исследования: Сб. ст. к 75-летию акад. Н.И. Конрада. М., 1967. С. 358–370.

[116] *Плюханова М.Б.* Предисловие. С. 26.

[117] *Богданов А.П.* Старообрядцы // Старообрядчество: История, традиции, современность. Вып. 2. М., 1995. С. 17.

[118] *Клибанов А.И.* Опыт религиоведческого прочтения сочинений Аввакума... С. 35.

[119] *Мишина Л.А.* «Богова реальность» в «Житии протопопа Аввакума, им самим написанном» // Перечитывая классику. Чебоксары, 1996. С. 9.

[120] *Кожинов В.В.* Художественный смысл «Жития» Аввакума. С. 257–258.

[121] *Демкова Н.С.* Изучение художественной структуры «Жития» Аввакума. С. 107.

[122] Здесь и далее тексты Аввакума цитируются по изданию: Памятники истории старообрядчества за первое время его существования. Л., 1927 (Русская историческая библиотека, т. 39). В скобках указываются столбцы, орфография упрощена.

[123] Беседа о кресте к неподобным // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. XXI. С. 223–230. Здесь и далее цитаты даются по данному изданию.

[124] Тема чудесных наказаний латинствующих как традиционная тема старообрядческой публицистики второй половины XVII века была рассмотрена А.С. Елеонской – см.: *Елеонская А.С.* Русская публицистика... С. 111.

[125] *Елеонская А.С.* Русская публицистика... С. 89, 92.

[126] А.Н. Робинсон трактовал протест Аввакума против новопечатных книг как разоблачение и осмеяние насаждавшейся этими церковными книгами идеологии царского абсолютизма – см.: *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 29.

[127] Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 179.

[128] *Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф.* Искусство Древней Руси. М., 1993. С. 217.

[129] Подробный анализ полемики по вопросу многоголосного и единогласного пения содержится в книге Б.А. Успенского: *Успенский Б.А.* Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 233–234.

[130] «Спор о живописи имеет для Аввакума, – по мысли А.С. Елеонской, – принципиальное значение: дело идет не о его личных симпатиях или эстетическом вкусе, а о том идеале христианина, который выра-

ботался у древнерусского читателя» – см.: *Елеонская А.С.* Протопоп Аввакум как писатель. С. 91.

[131] *Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф.* Искусство Древней Руси. С. 167–168.

[132] Там же. С. 168.

[133] Там же.

[134] О «толстоте телесной» как социальном признаке см.: *Елеонская А.С.* Русская публицистика... С. 94–95.

[135] «...в литературной полемике... в самой действительности, в глазах народа, "утроба" сделалась неотразимым признаком праведного или порочного образа жизни, а вслед за этим – и истинности веры» – см.: *Робинсон А.Н.* Борьба идей... С. 284.

[136] *Робинсон А. Н.* Идеология и внешность. С. 381.

[137] *Бычков В.В.* Духовно-эстетические основы русской иконы. М., 1995. С. 200.

[138] Там же.

[139] *Елеонская А.С.* Протопоп Аввакум как писатель. С. 92.

[140] «Скрытые причины этих иконописных перемен... коренились в "еретическом" искажении господствующей церковью православно-христианских представлений» – см.: *Робинсон А.Н.* Борьба идей... С. 300.

[141] «Мир, захваченный никонианской церковью, никонианскими властями, а за пределами России латинством, – это мир, в котором всё вывернуто наизнанку, где самое страшное зло совершается в никонианской церкви, во время евхаристии, где просфора, освящённая попом-никонианином, привлекает к себе бесов, служебники с никонианскими "исправлениями" ратуют сатану, никонианское пение вызывает на пляску. Кабак, пьянство, человеческие экскременты – всё это... символы никонианской церкви, никонианского богослужения, никонианского причастия» – см.: *Лихачев Д.С.* Юмор протопопа Аввакума. С. 78.

[142] Фрагменты текстов Аввакума, в которых описывается самоуправство духовных властей, по мысли Н.С. Демковой, сценически организуются: «Автоматизм и бездумность действий римских пап-"еретиков" в описании Аввакума напоминают о театре марионеток: одна кукла сменяет другую, действия однотипны и бессмысленны; безымянность действующих лиц усиливает эффект "кукольности" происходящего» – см.: *Демкова Н.С.* Драматизация повествования в сочинениях протопопа Аввакума // *Демкова Н.С.* Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998. С. 228.

[143] «Само изменение форм одежды "никонианского" духовенства подчинялось... потребностям его грешного "жития"... форма одежды ставилась в прямую зависимость от образа жизни человека, ее носящего» – см.: *Робинсон А.Н.* Борьба идей... С. 281–282.

[144] Кроме того, для Аввакума, как отмечал А.Н. Робинсон, внешность человека являлась своеобразным символическим «знаком» его духовной сущности – см.: *Робинсон А.Н.* Борьба идей... С. 264.

[145] Многие исследователи творчества Аввакума отмечали обостренное национальное самосознание протопопа – см.: *Терехов С.Ф.* «Житие» протопопа Аввакума. С. 118; Древнерусская литература. XI–XVII вв. / Под ред. Коровина. М., 2003. С. 316–317.

[146] См.: *Елеонская А.С.* Русская публицистика... С. 100.

[147] *Мякотин В. А.* Протопоп Аввакум. Его жизнь и деятельность // Протопоп Аввакум. Житие. М., 2002. С. 176.

[148] См.: *Робинсон А. Н.* Зарождение концепции авторского стиля... С. 44–72.

[149] Роль дуальных моделей в динамике русской культуры была подробно рассмотрена в одноименной работе Б. А. Успенского. См.: Указ. соч. С. 219–253.

[150] *Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 232.

[151] *Менделеева Д. С.* Изображение никониан в произведениях протопопа Аввакума // Вестник Общества исследователей Древней Руси за 2000 г. М., 2002. С. 117.

[152] См.: *Менделеева Д. С.* Указ. соч. С. 117.

[153] *Лотман Ю. М.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. II / Учен. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 181. Тарту, 1965. С. 214.

[154] *Елеонская А. С.* Протопоп Аввакум как писатель. С. 5.

[155] В. Л. Комарович замечал, что «вся полемика Аввакума в защиту старых обрядов против никониан насквозь пронизана одной идеей – жизненной нерасторжимостью этих обрядов... с национальным бытом, со всей совокупностью веками выработанного русского уклада семейной, хозяйственной и личной жизни» – см.: История русской литературы: В 10 т. С. 308.

[156] О традиции трактовки причин всех бедствий церкви в учительной литературе как козней сатаны и его служителей см.: *Марк, игумен.* Злые духи и их влияние на людей. СПб., 1901. С. 58–62.

[157] Л. А. Мишина указывала, что Аввакум характеристику своего времени [«Нужда соблазнам приити» (Матф. XVIII: 7)] «обнаружил» в Евангелиях. Исследовательница отмечала: «Аввакум расценивает ситуацию, сложившуюся в русской церкви и вовлёкшую в неё практически всё общество, как трагически неизбежную, ибо зависела она не от людей, а от высших сил» – см.: *Мишина Л. А.* «Богова реальность»... С. 9.

[158] *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947.

[159] Там же. С. 19.

[160] *Лихачев Д. С.* Поэтика литературных средств // *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. М., 1979.

[161] Там же. С. 162.

[162] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000.

[163] Там же. С. 282–283.

[164] *Виноградов В. В.* О задачах стилистики. С. 232–251.

[165] *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. С. 45–47, 123.

[166] *Робинсон А. Н.* Социология и фразеология символа «тесный путь» у Аввакума // Проблемы современной филологии: Сб. ст. к 75-летию акад. В. В. Виноградова. М., 1965. С. 438–442.

[167] *Робинсон А. Н.* О художественных принципах автобиографического повествования у Аввакума и Епифания // Славянская филология: Сб. ст. к IV Междунар. съезду славистов. II. М., 1958. С. 269.

[168] *Лихачев Д. С.* Сочинения протопопа Аввакума. С. 305–306.

[169] *Герасимова Н.М.* Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. СПб., 1993. С. 15–21.

[170] См.: *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля... С. 41–44. См. также: *Терехов С.Ф.* «Житие» протопопа Аввакума. С. 120.

[171] О символизме метафоры «зима» и о возвращении символу его первоначального свойства метафоры см.: *Герасимова Н.М.* Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. С. 24.

[172] *Герасимова Н.М.* Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. С. 20.

[173] *Лихачев Д.С.* Сочинения протопопа Аввакума. С. 306.

[174] На многозначность символа огня, его амбивалентность в данной сцене искушения указывала Герасимова Н.М. См.: Указ. соч. С. 20.

[175] *Виноградов В.В.* К изучению стиля протопопа Аввакума, принципов его словоупотребления. С. 371–380.

[176] О традиции уподобления жестокости и злобы героя тем или иным диким зверям писала В.П. Адрианова-Перетц. См.: *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля... С. 87–95.

[177] *Герасимова Н.М.* Поэтика «Жития» протопопа Аввакума. С. 28.

[178] А.В. Гура обращал внимание, что волк в сознании славян тесно связан с нечистой силой, осмысляется зачастую как иноверец. См.: *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 128–158.

[179] А.Н. Робинсон в связи с возникшим в творчестве Аввакума обобщенным портретом никонианина, который, «яко горою, брюхом колеблет», замечает, что «гигантский символ "чрева" определяет "все действия господствующей церкви"» – см.: *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания... С. 36.

[180] *Елеонская А.С.* Русская публицистика... С. 96.

[181] А.С. Елеонская полагает, что царю Озии в данном случае уподобляется русский царь Алексей Михайлович, который, «решив самовластно распоряжаться делами церкви, окружил себя льстивыми и продажными советниками, готовыми за подачку... отправлять в огонь тысячи крестьян» – см.: *Елеонская А.С.* Русская публицистика... С. 91.

[182] Подробный анализ эпизодов данной тематики в «Житии» Аввакума сделан нами в работе: *Туфанова О.А.* Поэтика покаяния в «Житии» протопопа Аввакума // Вестник Общества исследователей Древней Руси за 2001 г. М., 2003. С. 49–68.

[183] *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. С. 32.

[184] Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Под общ. ред. Н.К. Гудзия. М., 1960. С. 254–255.

[185] В.В. Виноградов указывал на такую функцию эпитета «бедный» у Аввакума, как средство сгущения «эмоционального ореола» вокруг того или иного лица, как способ передать жалость к этому страдальцу – см.: *Виноградов В.В.* О задачах стилистики. С. 264.

[186] В.В. Виноградов обратил внимание на то, что «стержнем» многочисленных формул для передачи нападений и побоев является «глагольная форма, обрастающая аксессуарными объектами лишь в той мере, в какой это необходимо для ясной фиксации действия» – см.: *Виноградов В.В.* О задачах стилистики. С. 246.

[187] О неумении никониан контролировать свои эмоции см.: *Демченков С.А.* Библейская профетическая традиция... С. 111.

[188] *Демкова Н. С.* Житие протопопа Аввакума... С. 144.

[189] «Самовластию господствующих верхов как произволу..., как господству сильного над слабым, властвующего над подвластным, правящего над бесправным... противопоставлено... отрицание индивидуальности, поскольку индивидуальность отождествлялась с насилием. Это отождествление порождалось социальным неравенством: насилие меньшинства условливалось бессилием большинства. Этому была противопоставлена идея равенства, сквозная в сочинениях Аввакума, но равенства, понимаемого как одинаковость всех людей по их положению перед Богом и по естественной их природе» – см.: *Клибанов А. И.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 193.

[190] А. С. Елеонская указывала на тот факт, что бес у Аввакума «наделяется человеческими качествами, в его внешнем виде нет ничего "демонического"». На основании этого исследовательница пришла к выводу, что бес у Аввакума «не столько страшен, сколько комичен» – см.: *Елеонская А. С.* Протопоп Аввакум как писатель. С. 32. Однако в художественной системе Аввакума главное, на наш взгляд, не то, как бес выглядит, а какую реальность он создает вокруг себя, какое влияние оказывает на человека. В большинстве случаев это влияние и реальность оборачиваются трагическими несчастьями, болезнями. Поэтому бес у Аввакума – это знаковая фигура, вводящая трагические нотки в повествование.

[191] О распространенном в древнерусских поучениях отношении к скоморохам как слугам дьявола, к их занятию как к «его прелести» подробнее см.: *Рязановский Ф. А.* Демонология в древнерусской литературе. М., 1915. С. 92.

[192] О важности темы выбора пути в современную Аввакуму эпоху – см.: *Бахтина О. Н.* Проблемы поэтики старообрядческой литературы... С. 218; *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания... С. 34.

[193] *Робинсон А. Н.* О художественных принципах автобиографического повествования у Аввакума и Епифания. С. 263.

[194] «Сделанный выбор... внутренние сомнения автора в правильности "пути", возникшие в сфере интимных переживаний... свидетельствовали о зарождении самосознания личности... Автор поднимал до символа свои духовные отношения с Марковной, стараясь слить воедино те мысли и чувства, которые исходили от двух его "ликов" ("грешного человека" и "пророка")» – *Робинсон А. Н.* Исповедь-проповедь... С. 365.

[195] С. Ф. Терехов отмечал: «Хотя страдания близких представляются Аввакуму подвигом "веры ради Христа", судьбу семьи он не перестает воспринимать как несчастье» – см.: *Терехов С. Ф.* «Житие» протопопа Аввакума. С. 132.

[196] *Робинсон А. Н.* О художественных принципах автобиографического повествования... С. 264.

[197] Библия. Острог, 1581.

[198] «Средневековый христианский оптимизм не признаёт трагической неразрешимости жизненных противоречий. У Аввакума, как и у Епифания, душевные конфликты всегда разрешаются» – см.: *Робинсон А. Н.* О художественных принципах автобиографического повествования... С. 262.

[199] Сновидение в данном случае свидетельствует «о сложности человеческого чувства», передает «внутреннюю противоречивость переживаний» – см.: *Терехов С. Ф.* «Житие» протопопа Аввакума. С. 133.

[200] Нам близка точка зрения Н.С. Демковой на редакцию В «Жития»: «В редакции В Аввакум внимателен к описанию состояния автобиографического героя... и к художественной детали» // *Демкова Н.С.* Житие протопопа Аввакума... С. 120. С нашей точки зрения, редакция В в силу своей пространности помогает понять неявно выраженную экспрессию в эпизодах редакции А, считающейся основной и являющейся главным предметом анализа в настоящей работе.

[201] Структура сцен исцеления бесноватых и больных в «Житии» имеет своим истоком традиционный для древнерусской литературы сюжетный образец чудес о бесноватых, описанный А.В. Пигиным: «Чудеса о бесноватых строятся обычно по одному сюжетному образцу: причина вселения нечистого духа – описание тех мучений, которым он подвергает свою жертву, – исцеление бесноватого святым» – *Пигин А.В.* Демонологические сказания в русской книжности XIV–XX веков (Повесть о бесе Зерефере; Повесть о видении Антония Галичанина; Повесть Никодима типикариса Соловецкого о некоем иноке; Повесть о бесноватой жене Соломонии): Дис. ... док. филол. наук. СПб., 1999. С. 329. Однако, на наш взгляд, Аввакум некоторым образом модернизирует известный русским книжникам образец, что будет показано в дальнейшем.

[202] *Тяпкова Т.А.* Концепция чуда в системе религиозно-философских воззрений Аввакума. С. 10.

[203] *Бороздин А. К.* Указ. соч. С. 331.

[204] См.: Ответы митрополита Киприана игумену Афанасию 1390–1405 // Памятники древнерусского канонического права. СПб., 1880. Ч. I (РИБ. Т. 6). Стб. 251–252.

[205] Здесь Аввакум также следует сложившейся в учительной литературе традиции. Сходную с позицией Аввакума точку зрения высказывал игумен Марк: «Господь попускает злым духам входить в людей с... благою целью – временного наказания за грехи и нравственного исправления» – См.: *Марк, игумен.* Злые духи и их влияние на людей. С. 180.

[206] *Рязановский Ф.А.* Указ. соч. С. 67–68.

[207] А.В. Пигин на основании глубокого и обстоятельного анализа демонологических сказаний XIV–XX веков пришел к выводу, что «сама бесноватость, по средневековым представлениям, есть разновидность или подобие смерти» – см.: *Пигин А.В.* Указ. соч. С. 335. Поэтому вторая стадия болезни бесноватых – окаменение – может рассматриваться как временная смерть одержимого.

[208] Библия. Острог, 1581.

[209] М.П. Одесский, анализируя развитие образа «человека болеющего» в древнерусской литературе, пришел к выводу, что Аввакум «сообщает о присущем ему даре исцеления как об очередном свидетельстве истинной праведности... И хотя источник чудодейственной силы тут Бог и церковная "утварь", но медиум – "огнепальный протопоп"» – см.: *Одесский М.П.* «Человек болеющий» в древнерусской литературе // Древнерусская литература: изображение природы и человека. М., 1995. С. 164.

[210] *Елеонская А.С.* Русская публицистика... С. 86; *Робинсон А.Н.* О художественных принципах... С. 266.

[211] *Демин А. С.* Русская литература... С. 124.

[212] Там же.

[213] *Демин А. С.* Реально-бытовые детали... С. 235.

[214] *Демин А. С.* О художественности древнерусской литературы. С. 65.

[215] О сценичности повествования Аввакума, проявляющейся в фиксации действий, движений персонажей, см.: *Демкова Н. С.* Драматизация повествования в сочинениях протопопа Аввакума. С. 214–215.

[216] Об использовании художественных тропов и фигур для создания развёрнутых драматизированных описаний как отличительной черте художественного метода Аввакума см.: *Демкова Н. С.* Драматизация повествования... С. 217.

[217] Об установке Аввакума как писателя на героизацию личности, на возможность стать героем «в самой будничной, домашней обстановке» см.: *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. С. 144–145.

[218] В. П. Адрианова-Перетц указывала, что уподобление смерти чаше «встречается почти исключительно в воинских картинах, т. е. чаше уподобляется смерть на поле боя» – см. *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля... С. 110–124. Однако Аввакум употребляет метафору смерть-чаша в библейском смысле как символ «трагической судьбы человека, страны, народа» и переносит этот образ на судьбу старообрядцев. Смерть староверов, их мучения – «чаша горькая, смертная, Христова».

[219] «Библия для Аввакума – это только повод сравнить «нынешнее безумие» с «тогдашним». Любой библейский эпизод он вводит в круг интересующих его современных проблем» – см.: *Лихачев Д. С.* Сочинения протопопа Аввакума. С. 308.

[220] *Борев Ю. Б.* Эстетика. М., 1981. С. 69.

[221] Там же.

[222] *Плюханова М. Б.* Композиция «Пустозерского сборника» как выражение исторической концепции Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 50.

[223] *Бороздин А. К.* Указ. соч. С. 287.

[224] Там же. С. 348.

[225] Там же.

[226] *Борев Ю. Б.* О трагическом. С. 215.

Ф. С. Капица

СТАРОПЕЧАТНЫЙ ПРОЛОГ

(ИССЛЕДОВАНИЕ И ТЕКСТЫ)

1. Пролог на Руси

В Древней Руси существовало множество различных типов и подтипов литературных сборников, предназначенных для чтения: хронографы, летописи, палеи, патерики, минеи четьи, прологи, цветники, измарагды, златоструи, златоусты, торжественники, азбуковники и прочие сборники устойчивого и неустойчивого литературного состава, объединившие гигантское количество отдельных произведений. Среди четьих (то есть предназначенных для чтения, а не для использования в богослужебной практике) сборников Пролог выделялся не только большим объемом, но и своеобразной композицией. Весь материал для чтения: повести, сказания, жития, поучения — был относительно равномерно распределен в Прологе по всем 366 дням (считая и 29 февраля) древнерусского года, с 1 сентября по 31 августа.

Специалисты давно отметили ценность Пролога как литературного памятника. Автор одной из первых работ о Прологе В. М. Ундольский писал, что «перед нами книга, всего чаще употребляемая во всем греко-русском христианском мире и всего менее исследованная нашими учеными, между тем содержащая множество истинных драгоценностей»[1]. Литературные достоинства материалов Пролога отмечал и Ф. И. Буслаев: «Пролог был настольною книгою, по которой, как по сборнику, знакомились почти со всеми важнейшими произведениями древнехристианской литературы, перешедшими к нам из Византии... Наши древние писатели, собираясь что-нибудь сочинять, естественно находились под влиянием прологов, потому что читали их ежедневно, располагая свое чтение по дням и месяцам Пролога». Затем Буслаев перечислил важнейшие византийские сочинения, переводы которых были включены в Пролог[2].

Показательно, что, характеризуя Пролог, один из авторов вынужден был признать, что две трети включенных в него

произведений имеют четкую светскую направленность, адресованы читателям «разного возраста, звания и положения»[3]. Сходную характеристику печатного пролога дает известный книговед Н. П. Киселев, не без юмора отмечающий: «Печатали книгу для назидательного чтения (Пролог), а в ней оказывались повествования самого соблазнительного свойства»[4].

М. Н. Сперанский утверждал, что уже в XIII в. Пролог стал «одной из распространеннейших и любимых книг на Руси»[5]. М. О. Скрипиль, написавший статью о Прологе в «Истории русской литературы», впервые подвел итоги изучения памятника и показал, что на Руси Пролог «теряет значение книги узкоцерковного обихода и становится одной из любимейших книг древнерусского читателя». Говоря о переделках статей, он отмечает, что составители памятника преследовали не теоретическо-богословские, а нравственно-воспитательные задачи. В итоге он делает вывод, что Пролог представляет собой «своеобразный литературный гербарий, сохранивший и передавший новым литературам огромное собрание сюжетов»[6].

Основные этапы составления рукописных вариантов Пролога могут быть представлены следующим образом.

В XII в., может быть, даже ранее первой половины XII в., была переведена с греческого первая, краткая редакция сборника. Ее источником стал «Синаксарь» Ильи Грека и Константина Мокисийского. Содержание книги составляли краткие биографии византийских святых, расположенные по порядку их поминовения в течение года. При переводе к ним переводчики присоединили статьи, посвященные памяти южнославянских и древнерусских лиц. От заголовка предисловия к «Синаксару» – «Прологос» – сборник получил древнерусское название «Пролог». Эта редакция стала называться первой.

Начиная с XIII в. первая редакция Пролога стала меняться. К рассказам о святых были присоединены поучения, и каждая статья была приурочена к определенному дню года. Так сложилась первая измененная редакция памятника.

В середине или в конце XIII в. также с греческого была переведена вторая редакция Пролога, отличавшаяся по составу и величине статей и от первой, и от видоизмененной первой редакции. Она получила название «распространенной». Наконец, в XIV в., был переведен с греческого так называемый стишной Пролог, статьи которого открывались рифмованны-

ми вступлениями и тоже отличавшийся по составу от первых двух редакций. К началу XVII в. рукописные списки Пролога стали популярной книгой для чтения. Именно широкая распространенность памятника и стала причиной того, что Пролог вошел в число первых печатных изданий.

Выделение печатного Пролога XVII в. как особого объекта исследования обусловлено и его составом, и особенностями формы, и историей его создания. Первым обратил внимание на печатные издания Пролога Н. И. Петров. Он сопоставил с Прологом апокрифические, патериковые и прочие византийские и западноевропейские агиографические сочинения, показав, что круг источников, которыми пользовались составители памятника, отличается от рукописных. Петров впервые указал на то, что ряд произведений был специально переведен для вставления в печатный Пролог. В их числе «Житие Николая Мирликийского» и цикл из 15 повестей, в которых рассказывается о различных чудесах святого. К нему примыкает «Повесть об Алексии, человеке божием» и ряд сочинений Ефрема Сирина, восходящих к фольклорным первоисточникам, в частности «Рассказ о соблазнившемся монахе». Всего Петров называет 17 сказаний, для которых прослеживается источник греческого происхождения[7]. Петров отметил и изменение содержания Пролога от издания к изданию, показав, что наиболее полными были старопечатные публикации 1642 и 1659 г. О русских переделках греческого материала в изданиях Пролога 1642 и 1643 гг. подробно писал и преп. Сергий[8].

В XVII в. в Москве Пролог впервые был издан. В печатный Пролог взошли сказания из всех трех рукописных редакций. По количеству текстов («полнотой и пространностью») печатный Пролог превосходит рукописные. В сущности, он явился не только новой редакцией, но и новым типом памятника, что и позволяет рассматривать его как самостоятельный объект изучения.

Состав печатного Пролога также менялся от издания к изданию. Чтобы четко обозначить объект нашего исследования, остановимся на истории его текста. И. Мансветов показал, что подготовку первых изданий Пролога осуществляли справщики Московского печатного двора Савватий Тейша, Иван Селезнев, Шестачко Мартемьянов, Михаил Рогов, Иван Наседка, Иоаким Александро-Невский[9]. Именно их в первую оче-

редь следует считать составителями этой уникальной антологии текстов.

Рукописными источниками первого издания Пролога послужили древние, пергаментные списки, о чем свидетельствует грамота, посланная в Кирилло-Белозерский монастырь 11 марта 1640 г.: «Для справки и свидетелства взять прологов и миней четьих добрых старых харатейных книг, которые отослать в Москву»[10]. Использовались также харатейные списки Пролога из новгородских Юрьева и Ковалева монастырей. Привлекались и рукописные синодики, которые велись в каждом крупном монастыре, а также тексты минейных житий[11]. Кроме письменных источников проводили сбор устных материалов. По монастырям была разослана особая царская грамота, предписывавшая записать рассказы о святых и чудесах от икон, а затем прислать их в Москву: «отвсюду русския земли повеле он государь царь (Михаил Федорович. – *Ф. К.*) собрати и принести в штанбу же печатного дела и в книги сии вчинити»[12].

Видимо, на подготовительном этапе было собрано так много материала, что его использовали для подготовки нескольких изданий. О подобной работе говорится в послесловии к сборнику «Трефологион» (минее праздничной), выпущенному в Москве в 1637 и 1638 г. Работа над ним велась параллельно с Прологом, но в него вошли исключительно материалы о русских святых. А. С. Зернова показала, что данная книга должна была стать дополнением к печатному Прологу.

Таким образом, в Прологе соединились несколько пластов исходных материалов: на агиографическую основу наложились сюжеты, пришедшие из русской литературы и фольклора. Наиболее отчетливо взаимодействие литературной и фольклорной традиций видно на примере анализа рассказов о святых, которые составляют основную часть Пролога.

Работа над текстом не прекращалась на протяжении всего XVII в. Первое издание вышло в 1641 г., но тогда напечатали только первую половину Пролога (сентябрь-февраль). Второе, полное издание, выходило в 1642–1643 гг. Третье издание появилось в 1659–1660 гг. Четвертое – в 1661–1662 гг. Пятое – в 1675–1677 гг. Оно является наиболее полным по отношению и к предыдущим, и к последующим. Шестое вышло в 1685 г. Седьмое – в 1689 г. Восьмое – в 1696 г. Переиздавали Пролог в 1702 и 1718 г. Затем текст Пролога начинают издавать в русском шрифте, и его текст перестает меняться.

Агиографические персонажи в Прологе и фольклор

В разнообразном повествовательном материале Пролога первое место занимают рассказы о святых. Поскольку печатный Пролог являлся официальным литературным предприятием, в нем представлен наиболее полный свод рассказов о святых как почитаемых во всем православном мире, так и местночтимых. Именно подобные тексты и станут объектом нашего дальнейшего рассмотрения.

В отличие от житий, существовавших в виде самостоятельных повестей или в составе летописей миней и патериков, проложные рассказы еще не становились предметом специального литературоведческого исследования. Исследователи считали их краткими и потому, казалось бы, обедненными, по сравнению с другими видами агиографической прозы. Об этой особенности проложного изложения М. Н. Сперанский, например, писал: «обычно переводные статьи Пролога очень сжатые, скудные по содержанию, и поэтому краткие по объему. Такой же характер имеют и непереводные жития, отобранные для дополнения»[15]. В большинстве работ жития в более пространных редакциях воспринимаются как основные, главные тексты, а их проложные варианты — как нечто второстепенное, сопутствующее им. Действительно, тексты, помещенные в Пролог, намного короче других вариантов. Но именно краткость предопределила их легкую запоминаемость и то, что они контаминировали с устными аналогами.

Чтобы подробнее рассмотреть методику работы над текстами, остановимся на некоторых наиболее популярных произведениях. К их числу относится рассказ о гибели русских князей Бориса и Глеба. Сюжет изложен в Прологе значительно короче, чем в «Сказании» о них и в летописном рассказе 1015 г., где он приводится в более развернутой и насыщенной лирическими и драматическими элементами форме. «Житие Феодосия Печерского» интереснее, увлекательнее его проложного варианта; «Повесть об Александре Невском» богаче воинскими эпизодами, чем в Прологе; рассказ о Петре и Февронии Муромских подробен и поэтичен в Повести, но однолинеен и сух в Прологе.

Краткость формы изложения была поставлена составителями Пролога как литературная задача. В предисловии к нему четко указано на характерную особенность повествования:

«книга сия пролог или свойственнее рещи синаксарий (за еже собратися в нем вкратце поведанием святых житий, страданий и чудотворений» (л. 1)).

О том, что составители Пролога работали с текстами по четкой программе, свидетельствует предисловие к изданию 1677 г. В нем редакторы сообщают, что правка, внесенная в Пролог, осуществлена ими «не самодерзостно, а в соответствии с греческими синаксариами, и древними славенскими рукописными и харатейными и оттуду некая нужнейшая во именех и глаголех на лучшая и полезншая отчасти исправиша» (л. 1 об.).

Такой же способ изложения отличает и рассказы о русских святых, включенные в Пролог. Сами составители Пролога отмечают, что они представляют собой «от житий вкратце сложенныя словеса» (л. 2).

Создание оригинальных произведений в рамках заимствованной из Византии краткой формы проложного повествования было связано и с основными тенденциями развития древнерусской литературы.

Тенденция начинать повествование от сотворения мира проявлялась в постоянном тяготении к обобщению, накапливанию материала. Поэтому авторы нередко объединяли в пределах одного произведения разные жанры: проповедь, житие, похвалу. Эти произведения охватывались общей нравственно-назидательной идеей, которая в проповеди была представлена в отвлеченной форме, а в житии иллюстрировалась конкретными жизненными примерами и ситуациями. Отсюда и возникали обширные компиляции, своды, объединяющие в своем составе произведения разных эпох, разных жанров с разными художественными методами. Д. С. Лихачев назвал такое литературное явление «ансамблевым, анфиладным построением древнерусских памятников»[14].

Однако Пролог занимает особое место в ряду жанров-ансамблей, произведений, тяготеющих к энциклопедическому составу. Хронологически повествование охватывает мировую в средневековом европейском понимании цивилизацию. Первый слой содержит события начиная с эпохи эллинизма и Римской империи. Второй, более поздний, слой проложного текста касается славянских (православных) стран. В Прологе приводятся разного рода исторические (а часто и легендарные) сведения. Читатель мог узнать об идеологической борьбе раннехристианской поры, о царях-иконоборцах и других правителях древности. Пролог прививал читателям и элемен-

тарные географические представления, знакомил с названиями многих городов, стран, морей, островов.

Вместе с тем в каждую статью Пролога включен своеобразный исторический комментарий. В каждой статье о святом указываются имена предков исторического лица, место его рождения, некоторые исторические справки.

Последовательно придерживаясь справочно-повествовательной манеры, составители Пролога стараются точно определить каждое событие в пространстве и во времени. В начале статьи указывается, где, когда, при каком императоре происходили описанные события. Обычно для этого используется своеобразная формула: «то бяше при Декии-царе и Валериане», «се бе при Диоклетиане-царе», «оболгани быша мученики при Диоклетиане-царе и Антонё-дуксе», «мученик Димитрий в Даоде при Максимилиане царе от села Даода оклеветан же бысть».

Пролог предлагал читателям не только житийные, но и занимательные рассказы в форме притчи, аллегории. Кроме того, в Пролог включены и прямые наставления в виде проповедей на темы морали, например поучения против клеветы, лжи, жадности, пьянства. В заглавиях входящих в Пролог произведений указывается их «полезность»: «повесть зело полезна», «повесть зело душеполезна». Но все эти тексты составляют примерно треть от всего материала Пролога. Основную часть составляют именно рассказы о святых.

За многовековый период своего бытования на Руси тексты многих известных житий перерабатывались, к ним добавлялись новые редакции. Поэтому при создании печатного варианта Пролога текст пришлось править, убирать повторы и сокращать целые рассказы.

Краткость проложной формы повествования явилась результатом взаимодействия разных составных частей Пролога. Обилие и многообразие жанров, представленных в Прологе, определило его литературные и стилистические особенности. Однако своеобразие проложной формы изложения связано не только с внутритекстовыми соотношениями в Прологе, но и с его назначением.

Пролог был не просто книгой для чтения, но имел также обрядовое употребление: из него выбирались и каждый день читались при богослужении повести и поучения. На их объем и форму влияли, таким образом, и внетекстовые по отношению к Прологу факторы.

Краткость проложного повествования непосредственно зависит от художественного метода, примененного в Прологе, и его функциональной предназначенности. Главная задача Пролога состояла в том, чтобы показать образец поведения человека. Проблему положительного героя составители Пролога решают как соответствие героя агиографическому идеалу, рассказывая только о тех заслугах персонажа, благодаря которым он зачислен в ранг святого.

Проложные жития подчинены агиографическому методу изображения, задача которого, как писал И. П. Еремин, «дать агиографически просветленный образ идеального святого, блистающий всеми возможными христианскими, даже специально монашескими добродетелями». Рассказы Пролога строятся на перечислении нормативных положительных качеств, которыми обладает святой.

В минейном житии представлен многоплановый рассказ с разработанным сюжетом, где поведение героя является лишь одной из повествовательных линий. В проложном варианте повествование содержит только историю персонажа и освобождено от остального сюжетного материала.

Даже в тех случаях, когда проложная статья посвящена сразу нескольким лицам, как, например, в рассказах о мучениках, пострадавших за веру в период гонений, дается их общая характеристика, как будто речь идет об одном герое, так как они прославились одними и теми же подвигами. Повествование Пролога всегда сосредоточено на том лице, чья память отмечается в данный день. Рассказ о святом в Прологе – это особый вид агиографического жанра, а не простое, механическое сокращение жития-образца.

Чистота образа, его однозначность, определенность, строгая чеканность и незагруженность деталями приводят к контрастному черно-белому изображению святого. Схематизированный и прямолинейный образ точно соответствовал учительным функциям Пролога, ибо совпадал с каноническим представлением о святом.

Краткость формы проложного рассказа давала возможность объединить в пределах одной книги, какой является Пролог, множество сюжетов с героями из разных эпох и разных стран и напомнить таким образом читателям о выдающихся личностях и важных исторических событиях прошлого.

Сравнительный анализ позволит проследить, в каком направлении обрабатывались сюжеты и образы, введенные из

житий в Пролог, в чем состоит литературная природа краткости проложного рассказа. Обратимся с этой целью к житиям некоторых русских деятелей, которые одновременно являются персонажами пролога и духовных стихов.

Из русских исторических лиц, биографии которых вошли в Пролог, в духовных стихах упоминаются митрополит Петр, Александр Невский, Михаил и Феодор Черниговские, Феодор, Давид и Константин Ярославские и Борис и Глеб.

Но духовные стихи об этих лицах очень кратки и отмечают только тот факт, что эти люди или своими молитвами, или подвигами, как Александр Невский, спасали Русь от татар и прочих врагов.

Борису и Глебу посвящено 13 произведений, в которых рассказывается об их гибели от руки Святополка, но не по житию, вошедшему в Пролог, и не по летописи, а своеобразно, в былинном стиле. Борис и Глеб относятся к наиболее почитаемым на Руси святым. Их мученическая смерть сначала отразилась в летописном рассказе 1015 г., затем в ряде княжеских житий: «Чтении о житии и погублении Бориса и Глеба» Нестора (между 1081 и 1088 гг.) и анонимного «Сказания о Борисе и Глебе» (1115–1117), которые должны были утвердить образы святых как идеал христианского поведения.

Память Бориса и Глеба отмечалась шесть раз в году, и в Прологе им посвящено четыре статьи: под 24 июля помещена «Страсть... Бориса и Глеба», перерабатывающая известный исторический сюжет; под датой 5 сентября отдельно рассказывается об «Убиении... князя Глеба»; две другие статьи повествуют о перенесении мощей.

В проложных рассказах прослеживается ход только тех событий, которые непосредственно ведут к трагической гибели князей. По своему типу эти повествования принадлежат не к житиям-биографиям, а к мученичествам (мартириям). В этом отношении они следуют традиции не несторовского Чтения, а анонимного «Сказания о Борисе и Глебе».

Разработка житийной темы в Прологе принципиально иная. Герои гибнут не из-за своей верности вассальному долгу, а оказываются жертвами коварной игры Святополка. Они принимают мученический венец, как подобает агиографическим героям, без тени сопротивления: «послании убийцы сбодоша его ⟨Бориса⟩ копии. И еще ему дышашу, возложите на кола, показоша и. И предаде душу свою в руце божии».

Характерно, что в Прологе повествование переходит к развязке сразу после завязки – решения Святополка стать единовластителем: «Святополк же седе в Киеве, на отчем престоле, и исполнися сердце его беззакония и рече: "Погублю братию мою всю и буду единовластец в России"». Развития действия, однако, после завязки не следует, лакуна между нею и развязкой заполняется кратким известием о том, что Святополк собирает своих бояр и отдает распоряжение убить Бориса. Таким образом, центральная часть сюжета отсутствует. В Прологе нет ни развернутого описания течения событий, ни кульминации. Действие ускоряется, вместе с ним время ускоряется так стремительно, что перестает играть сколько-нибудь существенную роль. События не имеют никакой протяженности во времени. Пролог повествует только о том, что случилось, а не как, каким образом, из-за чего. Рассказ утрачивает изобразительность. В нем ничего не говорится об обстановке и обстоятельствах, при которых происходит трагическая смерть братьев. Отсутствие детализации особенно заметно в сравнении со «Сказанием», где сцена гибели князей насыщена подробностями и конкретными деталями. Передана вся картина действия, при этом обращается внимание и на поведение героев, передается их душевное состояние: накануне смерти, в субботу, Борис «жалостно плачет», предчувствуя свою смерть, вечером он велит петь вечерню, а сам уходит в шатер молиться, ложится спать, но сон его тяжелый и страшный. Проснувшись рано, он просит пресвитера начать заутреню, сам же обувается, умывается, поет утренние псалмы, зная уже, что его ждет гибель («бяше же ему весть о убиении его»). В это время к шатру уже подкрались враги, Борис слышит их «топот зъл» и в трепете от страха начинает плакать. Окружив шатер, слуги Святополка пронзают копьями полотнище шатра и ранят Бориса. Художественные детали следуют одна за другой: из шатра Борис выбегает в смятении «в оторопе». Его хватают, закутывают в шатер, кладут в повозку, везут, и когда Святополк замечает, что в дороге Борис «нача въскланяти святую главу свою», он посылает двух варягов, которые поражают Бориса мечом в сердце.

Сцена убиения Бориса построена в «Сказании» на сцеплении нескольких художественных деталей. Почти каждая из них приурочена к определенному времени (вечер, суббота, раннее утро). Фактор длительности события создает остроту,

напряженность ситуации, благодаря чему сцена убийства Бориса исполнена высокого драматизма. Пролог же не использует ни одной из этих деталей, он ограничивается сухой констатацией факта гибели Бориса. Отсутствие детализации заметно и в отдельной статье Пролога об убиении юного Глеба. Яркий эпизод о препятствии, которое встречает Глеб на своем пути в Киев («на поле потъчеся под ним конь в рове и наломи ногу мало»), исключен из проложного рассказа, видимо, как второстепенный, не связанный с основным действием. В Прологе нет даже попытки передать напряженность атмосферы, которая окружает братьев в «Сказании», где сильно сгущены скорбные настроения в эпизоде, предшествующем гибели Глеба. Драматический эффект сцены построен на том, что у читателя и героя нет единства точки зрения на происходящее: читателям уже известно о готовящемся покушении на Глеба, в то время как сам Глеб до последней минуты остается в полном неведении: он плывет в лодке, увидев приближающихся к нему слуг Святополка, Глеб радуется («въздрадовася душею»), ожидая от них приветствия («целования чаяаше»). Глеб понимает, что плывшие навстречу ему гребцы – его убийцы, лишь в тот момент, когда они стали «скакати» в его лодку, держа в руках мечи, «блъщаша аки вода».

Проложные рассказы не содержат хотя бы краткого описания внешнего облика князей, их настроения, чувств, хотя и посвящены специально эти героям. Характеристики князей в Прологе выдержаны в подчеркнуто агиографических тонах, при их именах неизменно используется эпитет «святой», «святые», один раз Борис и Глеб названы «святии и славнии мученики». Облик каждого из них обрисован схематично и условно, князья лишены черт, которые придавали бы им психологическую глубину, оживляли их, приближали к жизни. Глубоко печалясь о смерти отца, Борис охвачен «горестью сердечной», «скорби смертной, лице ею сльзъ испълнися, образ бо бяаше унылы его». Тревожась предчувствием новой беды – собственной гибели, он испытывает страх, ищет в себе силы преодолеть его. Душевные волнения Бориса находят выход в плачах, внутренних монологах, молитвенных излияниях: не раз используется автором формула «не могый глаголати, в сърдци нача сицевая вещати», вводящая прямую речь Бориса.

Глубоко человеческие, не агиографические чувства смятения, страха звучат и в предсмертном плаче юного Глеба. Срав-

нивая убийство с жатвой, а гибель юной жизни со срезанным несозревшим колосом или лозой, у которой только-только завязались плоды, он просит убийц сжалиться и пощадить его. Целые картины сложных психологических состояний, динамика чувств выражаются средствами прямой речи. Отсюда сложность, неоднородность повествовательной ткани «Сказания». Она объединяет в себе и динамичный сюжет, и риторическую струю, ярко проявляющуюся в плачах, покаяниях, монологах, молитвах героя.

В Прологе же Борис и Глеб не подвержены каким-либо эмоциям. Они действуют безгласно. Вкрапления прямой речи очень незначительны, короткие реплики приписаны только Святополку. В проложных рассказах риторический пласт невелик, в целом изложение Пролога – это однородное объективированное повествование. Проложное изложение обнаруживает еще одну характерную закономерность: оно отражает известный сюжет только в той его части, в какой он касается Бориса и Глеба. Можно говорить не о заимствовании сюжета из жития, а лишь об использовании общей сюжетной схемы.

В духовных стихах рассказывается, что у киевского князя Владимира было три сына: старший Святополк и младшие Борис и Глеб. После смерти Владимира Святополк приглашает братьев в гости на поминки отца. Мать убеждает их не ездить, но они все же едут. По приказу коварного Святополка их убивают, несмотря на то что, упав в ноги брату, они умоляют его не губить их. За свое злодеяние Святополк наказан свыше: он проваливается сквозь землю, а тела братьев, над которыми встает до неба светлый столб, остаются нетленными. В отличие от житий, которые повествуют о подвижнической жизни героя от рождения до кончины, проложные рассказы о святых, как правило, сосредоточиваются на описании какого-то одного случая из жизни. Главное в них – динамичный сюжет. Для них характерно отсутствие метафор, сравнений, красочных эпитетов, которые можно найти в поучениях и житиях. Сжатость изложения и напряженность сюжета приближают их к произведениям несказочной прозы. О.А. Державина прямо указывает на то, что ряд особенностей – «троекратные повторения, элемент чудесного, сказочные подробности» – делает некоторые рассказы Пролога близкими к сказке. Рассмотрим некоторые сюжеты, представленные в Прологе и имеющиеся в сказочном репертуаре.

Фольклорные сюжеты в Прологе

В печатном Прологе содержится не менее трехсот повестей и рассказов, для которых можно однозначно указать фольклорные первоисточники. Они достаточно четко отличаются от других материалов, вошедших в Пролог.

Так, в притче о Варлааме говорится о трех друзьях; в рассказе, взятом из Патерика (30 мая), на работу идут три брата; в рассказе «о судьбах божиих» (21 ноября) ангел совершает три поступка, удивляющих его спутника и кажущихся ему несправедливыми и жестокими: он бросает в море серебряное блюдо первого приютившего их хозяина, убивает младшего сына у второго хозяина и ломает хижину у третьего. Оказывается, что блюдо нажито нечестным путем, юноша, которого убил ангел, должен был сделаться разбойником, а в стене хижины было спрятано золото, которое соблазняло многих. Три раза берет в долг деньги у своего друга еврея Аврама и купец Федор.

Чудесным образом приплывают и попадают прямо в руки заимодавцу брошенные Федором в море деньги (СУС 849); чудесно воскресает убитый ребенок в рассказе о другом купце (СУС 840); чудесно не может двинуться с места слуга, собиравшийся убить госпожу и ребенка, порученных хозяином богородице (СУС 710).

В качестве основы сюжета подобных рассказов часто используются фантастические мотивы и целые сюжеты, известные по другим источникам. Например, рассказ о том, что корабль не двигается по морю, несмотря на попутный ветер (былина о Садко), или мотив с началом бури потому, что на борту корабля находится грешник, известный по Библии (история пророка Ионы). В Прологе тот же мотив с кораблем мы находим в рассказе о женщине, убившей своих детей ради того, чтобы выйти замуж за полюбившегося ей человека (19 марта), а также в рассказе о святом Николае как поручителе (6 декабря). Совершив убийство, женщина должна была бежать, спасаясь от правосудия, но корабль не повез грешницу. Тот же мотив перешел и в русскую былину (Садко).

Во всех трех случаях виновника бросают в море, после чего буря утихает и корабль идет своим курсом, но судьба брошенных различна: Иону, как известно, проглотил кит и через три дня выбросил на землю; женщину спускают на «малый кораблец», т. е. в лодку, Садко – на доску. И женщина, и Садко идут

ко дну. Женщина-грешница погибает, а Садко попадает в гости к морскому царю.

Бродячим сюжетом является рассказ о чудесном возвращении юноши из плена, вошедший в повествовании о чуде Николая Мирликийского. Проложный рассказ об Агрикове сыне Василии иногда связывается с именем Георгия Победоносца. На ряде икон с изображением святого Георгия на крупе коня Георгия можно видеть мальчика в чужеземной одежде с кубком в руке[15]. В то же время Георгий Победоносец, повергший змея, изображается обычно воином, поражающим хвостатое чудовище. Мотив борьбы со змеем, встречающийся в многочисленных сказках, в былинах (например, в былине о Добрыне Никитиче), использован и в древнерусской повести о Петре и Февронии, также вошедшей в Пролог.

В Прологе мы неоднократно встречаемся с героем-змееборцем. В рассказе о Михаиле-воине (22 ноября) герой, победивший агарян и ефиоплян, возвращаясь в Рим, останавливается у озера. На берегу Михаил обнаруживает девушку, обреченную на съедение трехголовому змею, который живет в этом озере. Михаил убивает змея и спасает девушку так же, как Георгий Победоносец избавляет от змея царевну.

В рассказ Пролога об отшельнике Марке Фраческом (5 апреля) введен сказочный мотив о скатерти-самобранке: желая угостить пришедшего к нему инока, Марк, подойдя к вертепу (пещере), где он жил один, «гласом велиим возопи: предложи, чадо, трапезу! Вошедшим же нам [рассказывает гость], видит трапезу и два стола стояща, и хлеб, и овощие, и две рыбы испечены, и финики, паки святый рече: возми, чадо, и ядущи» (л. 149 об.). Отметим, что в минейном житии данный мотив отсутствует, и пища появляется на столе после молитвы святого отшельника. Проложная история о чудесно найденном в рыбе драгоценном камне представлена в антологии сказок «Тысяча и одна ночь».

В сказках героям часто помогают и служат животные. Подобные мотивы введены в многочисленные рассказы Пролога. Животные ищут у пустынников помощи, как львы у старца Герасима или у отшельника Анина, исполняют их поручения. Отшельник Анин (13 марта), вылечивший льву больную лапу, нашел в звере усердного слугу, которого он посылает с письмом (хартией) к столпнику, о котором узнал, что тот «хощет снити со столпа и труд свой погубити». Лев же принес письмо, «на столп вскочив, поверже пред ним хартию. И тако утверди-

ша не лезти со столпа до конца». В рассказе о старце Герасиме лев помогает ему и послушно носит воду в монастырь.

В рассказе о монахе Коприи, подкидыше, воспитанном в монастыре и вскормленном козьим молоком (24 сентября), рассказывается, как Коприй, обнаружив на монастырском огороде медведя, взял его за ухо и вывел из огорода. Когда же этот медведь поранил осла, который должен был возить в монастырь дрова и воду, Коприй положил дрова на медведя, сказав: «Не имам тебе пощадити ты бо имаши творити ослову работу, донеже оздравеет, и повиновася ему медведь и влачаше дрова и воду, донеже здрав бысть осел, и тако медведя прости».

Работая на монастырской кухне, Коприй совершает и другие чудеса. Когда под рукой не оказалось ложки, он голой рукой снял пену с кипящего котла и размешал варево и «невредим пребысть». Тот же мотив включен в рассказ о Павле-повиннике (7 декабря).

Испытание героя с помощью погружения в горячую или кипящую воду представлено и в фольклоре. Вспомним вариант сюжета об Иване-богатыре, где герой прыгает в кипящий котел и выходит из него не только невредимым, но и красавцем. Такими же невредимыми выходят из кипящих котлов и раскаленных печей в рассказах Пролога мученики, брошенные туда жестокими мучителями. Видимо, использование данного мотива в Прологе связано с тем, что он присутствует в Библии, в рассказе о трех отроках, брошенных по приказу Навуходоносора в «пещь, огнем горящую» и оставшихся невредимыми, и широко представлен в агиографической и легендарной прозе.

Близость проложных легенд к народному творчеству привела к тому, что народные певцы – калики перехожие – охотно перелагали их в духовные стихи. Среди духовных стихов, собранных и опубликованных П. Бессоновым, многие тексты близки по своей тематике к проложным рассказам. Таковы, например, стихи об Алексее человеке Божием, подробно излагающие известное житие[16].

Так же точно следует за проложным рассказом во всех его подробностях стих о чуде Николая Мирликийского – в нем рассказывается о чудесном возвращении домой Агрикова сына Василия.

В нескольких стихах с различными подробностями излагается история царевича Иоасафа Индийского. Однако значительно большее количество стихов, также восходящих к этой

легенде, посвящено беседе царевича с «матерью пустыней», где он убеждает пустыню принять его к себе. Показателен и напечатанный Бессоновым стих № 60, где в рассказ о царевиче Иоасафе вводится мотив из проложной легенды, связанной с именем другого отшельника.

В статье от 9 марта рассказывается, как Пафнутию-отшельнику, спасавшемуся в пустыне, было предложено поучиться добродетели у простого крестьянина. Этот мотив в упомянутом стихе перенесен на царевича Иоасафа, который по указанию ангела идет из пустыни к крестьянину-труженику и лично убеждается в его высокой нравственности и подвижнической жизни.

Аналогичные контаминации видны и в стихах о Егории Храбром, на которые оказали влияние рассказы Пролога о мучениках. В духовном стихе рассказывается, как мучил Егория басурманский царь Демьянище («в топоры рубил, пилой пилил, в смоле варил») и, наконец, заключил в подземную тюрьму на 30 лет. Но Егорий остается цел и невредим и, выйдя из тюрьмы, убивает Демьянище:

Он убил-поразил злодея-варвара,
Утвердил веру крещеную,
Он крещеную веру православную.

Аналогичные совпадения имеются и в стихах, посвященных Димитрию Солунскому, Федору Тирону, мученице Варваре.

Драконы, змееподобные существа как хозяева земли, воды, огня, природных стихий, позднее – как олицетворение различных сил, враждебных человеку, – непременные персонажи древних мифов и сказок, легенд и преданий. Не обошлась без них и христианская литература, особенно апокрифическая. Змееборческие сюжеты, шедшие из нее, сливались с традиционными местными сюжетами, а персонажи христианских книжных сказаний обретали свойства национальных героев.

Переведенный с греческого языка рассказ о подвигах Федора Тирона послужил основой для создания стиха об этом персонаже. Однако от проложного рассказа о жизни и мучениях святого в духовном стихе остался лишь один эпизод – поединок с змеем. В полной версии произведения с ним связаны два мотива: змееборства и защиты от врага.

Победив змея, Федор Тирон освобождает свою мать, а также избавляет родной город от вражеского нашествия.

В этом городе (Константинове граде или Иерусалиме) правит царь Константин Сауйлович.

На город нападает «сила неверная» и требует поединщика. Как и в былинах, царь обращается с просьбой о помощи. В ответ

Никто ему словечушка не проговорит,
Большой боярин хоронится за меньшего,
Меньшего не видети из-за большего.
Некому спасать город и землю Святорусскую.

Вызывается Федор Тирон, богатырь 12 лет (как Ермак Тимофеевич или Михаиле Данилович, богатыри-малолетки в былинах). Он вооружается копьем булатным, палицей железною и крепким луком, в течение трех дней сражается с «силой басурманскою» и, наконец, побеждает ее. Колорит духовного стиха проявляется в насыщенности повествования деталями христианского культового благочестия, а также и в том, что победитель (по словам царя) получит награду не от царя, а от Господа Бога:

...избавлен будет муки вечныя,
Наследник будет царства небесного.
Якушкин, с. 509

Другой подвиг Тирона следует непосредственно за первым. После возвращения Федора с победой его мать ведет коня на сине море (на Дунай-реку), чтобы обмыть от крови и напоить. На берегу ее похищает змей. Убежавший конь сообщает своему хозяину о беде. Дальнейшее развитие сюжета связано с действиями Федора. Любопытно соединение богатырского вооружения с традиционным для житийного персонажа обращением за помощью к Богу:

Наточил саблю вострую,
Опустил копье мурзавецкое,
Он берет книгу евангельску,
Он берет животворящий крест.

Оно точно соответствует широко распространенной эпической формуле, представленной как в фольклоре:

Хлеб, вино, вездесущий Господь
На плече у него – животворящий крест
(«Давид Сасунский»)

так и в сказочной воинской повести:

> Помолился он Спасу Великому
>
> (*«Повесть о Еруслане Лазаревиче», «Сказка о молодце, коне и сабле»*)

Переправа героя к месту боя происходит по эпическому канону и соответствует проложному рассказу. Выйдя на берег, Федор читает стих из Евангелия, после чего к берегу моря приплывает рыба-кит. По ее спине Федор переправляется «как посуху» к обиталищу змея (и обратно), а богатырским оружием поражает врага.

Сравним данный эпизод с аналогией из эпоса «Давид Сасунский». После молитвы, совершенной Санасаром на берегу моря, из воды выходит волшебный конь, на котором богатырь отправляется на бой с врагом. Налицо использование приемов и мотивов, характерных для фольклорного эпического стиля.

Духовный стих «Егорий и змей» («О спасении Елисавии, Арахлинской царевны») строится по-иному, на основе сказочной версии мотива змееборства: змей угрожает разрушить стоящий на берегу моря (озера, реки) город (царству), если в качестве дани ему не будут ежедневно давать на съедение одну девушку (или любого человека). Когда очередь доходит до царевны, появляется герой, который сражается со змеем, убивает его и избавляет ее от смерти, а город – от разрушения.

Однако в духовном стихе повествование строится на сочетании сказочного сюжета с традиционными агиографическими мотивами. После того как «змея» (в духовном стихе этот персонаж женского рода) не оставила в Арахлинском городе ни кур, ни скотины и «стало мало людей в граде ставиться», жертвенный жребий пал на царскую семью. Змея не требует именно царевну, но царь Агапий с царицей используют жребий для того, чтобы избавиться от дочери, которая «не их богу молится». Таким образом, борьба с змеем трактуется как борьба за торжество православной веры. Данная трактовка также находит соответствие в Проложном тексте.

В стихе о Федоре Тироне акценты расставлены совершенно иначе. Главный герой живет среди единоверцев, и только победа в сражении с неверными трактуется как борьба за веру. Змей же выступает как личный враг, что противоречит агиографической традиции и тяготеет к эпической трактовке (ср. былину «Добрыня Никитич и змей»).

К царевне Елисавии, обманом (якобы для того, чтобы выйти замуж) отправленной родителями на берег моря, является прекрасный добрый молодец, который оказывается Егорием Храбрым. Как и в сказке, дожидаясь противника, он засыпает на коленях у царевны и после появления змея просыпается от капнувшей на его щеку слезы. Затем следует поединок, в результате которого змея побеждена.

Логика развития сказочного мотива требует, чтобы освободитель женился на освобожденной царевне. Но женитьба не соответствует стилистике духовного стиха, который должен завершаться торжеством православной веры.

Поэтому Егорий выступает не столько как традиционный змееборец, сколько как исполнитель воли Господа Бога. Основной акцент определен в самом начале стиха, где говорится, что на Арахлинское царство «змею лютую десятиглавую» напустил сам бог и, следовательно, царство наказано за неверие в Иисуса Христа. И победа над змеем искусно превращается в орудие для борьбы с неверными. В результате боя змея укрощена, но не уничтожена, и основной пафос смещается на главную победу героя – победу над неверными.

Егорий не намерен облегчать участь города, где живут неверные. Победитель велит Елисавии вести усмиренную змею в город и привязать ее к царскому крыльцу. Там он объявляет, что опасность для Арахлин-города тогда минет, когда Аганий (и, разумеется, его народ) примет «веру хресьянскую» и построит «церковь богомольную». Весь народ, населяющий Арахлинское царство, вынужден принять христианство. Отметим, что и указанный мотив представлен в проложном рассказе.

Аналогичную функцию выполняет Егорий и в сюжете «Егорий и Демьянище». «Егорий – устроитель русской земли» – единственный сюжет об этом персонаже, сложившийся на русской почве. Герой приобретает черты бога-демиурга, устанавливающего на Русской земле порядок. До появления Егория она находится в состоянии первобытного хаоса: ее покрывают «горы толкучие» и «леса дремучие», в которых живут огромные волки и змей. Егорий повелевает горам разойтись по земле, лесам дремучим – «подняться от сырой земли» (т. е. стать проходимыми); стада волков он разгоняет по земле, но не истребляет. Егорий расселяет их «по два, по три, по единому», то есть небольшими группами, и назначает им пропитание. Это поведение Егория также связано с древнейшей функцией демиурга – быть покровителем животно-

го мира. И в стихе «Егорий и змей» герой, уничтожая большого змея, делит его на множество «маленьких гаденышей», «тоненьких веретенышей». Они также расползаются по свету. Не представляя опасности для человека, они необходимы на земле.

Мифологи (Ф. И. Буслаев, А. Н. Афанасьев и др.) истолковывали деятельность Егория как символического устроителя Русской земли, до появления которого она как бы не существовала. С этой точки зрения, Егорий Храбрый является традиционным «культурным героем».

Другое толкование деяний Егория на Русской земле принадлежит А. И. Кирпичникову. Он считал, что во время создания стиха мифологическое мировоззрение уже воспринималось как далекое прошлое. Следовательно, действия Егория следует воспринимать не как первоначальное устроительство, а как воссоздание Русской земли после ее временного запустения. Такая деятельность характерна для князей Ярослава Мудрого (христианское имя Георгий) и Юрия (Юрий – русский вариант имени Георгий), божественным патроном которых был святой Георгий. Но больше всего необходимость воссоздания Русской земли осознавалась после монголо-татарского нашествия. Поэтому, полагал А. И. Кирпичников, самостоятельный стих о Егории-устроителе «составлен под свежим впечатлением татарского погрома», и его следует рассматривать как отражение конкретной исторической ситуации[17].

Действительно, образ Егория (Георгия) по своему происхождению – один из самых сложных. В нем соединились реалии различных исторических эпох. Почитание Георгия как покровителя животных, божества весеннего возрождения распространено во многих христианских странах. Как борец с темными силами природы он приобрел атрибуты воина. Признаки и подвиги древнего божественного воина, перенесенные на ставшего популярным Георгия-мученика, позволили представить его не только как страдальца за христианскую веру, но и как борца за ее установление.

Культ святого Георгия начал формироваться в Малой Азии в IV в., а затем распространился во многих странах. Он унаследовал признаки солнечных божеств Ближнего Востока, Египта, Средиземноморья. У европейских народов и в мусульманских странах были известны два основных эпических варианта сюжета, связанных с именем Георгия: Георгий-победитель и Георгий-мученик.

Исследователи называют ряд исторических Георгиев, которые могли стать прототипом Георгия, мученика сказаний и легенд: александрийский Георгий (епископ Каппадокийский), заточенный в тюрьму при императоре Константине, ненавидимый язычниками; далматинский епископ Георгий, живший при римском императоре Диоклетиане (царь с этим именем в большинстве вариантов стиха подвергает Егория мучениям), обрушившем гонения на христиан в конце III в.; один из воинов Диоклетиана, палестинский воин Георгий. Все названные «прототипы» жили на рубеже III–IV вв. Раннее христианство привлекало к себе сторонников не оружием, а положительным примером непоколебимой уверенности в своей вере, силой божественного слова. В период гонения на христиан появлялись образы первых мучеников. Мотивы мученичества были введены и в сюжет о Георгии.

Царище Демьянище (по другим вариантам Диоклитианище), не склонивший плененного Егория обещаниями всевозможных благ отказаться от «веры крещеной», подвергает его пыткам. Егория пилят «пилами булатными», рубят топорами, жгут в печи, обувают в раскаленные сапоги железные, топят в море, бросают в котел с кипящей смолой, свинцом и оловом, замуровывают «на тридцать лет да все на три года» в «паледник глубиной шестьдесят сажон». Пытки не приводят к желаемому результату: у пил зубья, а у топоров лезвия ломаются; в пылающей печи, куда брошен Егорий, «вырастала трава-мурава, расцветали цветы да все лазоревы». В море и в котле со смолой Егорий не тонет, а плавает поверх воды и смолы «на святом на воздухе»: с дерева Егорья снимают ангелы, а крепкие покрытия на леднике раздувают «ветры буйные». И в духовном стихе, и в Прологе Егорий, в отличие от Христа, вообще не испытывает страданий («Егорью ничего не вредило»). По-видимому, так и должно быть: каждая пытка укрепляет Егория в своей вере:

Да што великая наша вера крещеная,
Да што есть Мать божья да Богородица,
Да што есть Троица велика неразделимая.

Духовное начало, обретаемое беспредельной убежденностью в своей вере, делает человека неуязвимым. Превосходство духовного над телесным, доходящее до признания абсолютной незначимости последнего, – одна из основных идей, материализуемых в христианских легендах и сказаниях.

При ознакомлении с мучениями Егория не может не возникнуть вопрос: почему этот герой-воин, способный одолеть любого врага, позволяет издеваться над собой, не использует свои возможности? По-видимому, герой, носящий данное имя, вначале был только мучеником, затем, когда культ Георгия набирал силу, он притягивал к себе качества и подвиги, принадлежавшие дохристианским персонажам. В конце концов и Егорий расправляется со своим мучителем Демьянищем.

Значительно менее популярный, нежели стихи о Егории, стих «Кирик и Улита», также связанный с проложным рассказом, примечателен не мучениями его героев, во многом сходными с мучениями Егория, а тем, что пыткам со стороны неверного царя Максимьяна вместе с матерью подвергается младенец Кирик («Да трех лет без трех месяцев»)[18].

В этом возрасте он читает «апостольскую книгу», во время истязаний обращается к богу за помощью (и получает ее). Мать готова «идолам поклонятися», если и Кирик пойдет на это. Не выдержав последней пытки в котле с кипящей смолой,

Отстает она от Спаса от Пречистого.
От матери Пресвятыя Богородицы...
Она хочет его идолам молитися.

Кирик своей стойкостью выручает мать, не дает ей оступиться от истинной веры.

Можно предположить, что Егорий, будучи взрослым, сознательно определил свою позицию. Кирик представляет иную разновидность мученика – он святой младенец. А это значит, что его неуязвимость обусловлена не стойкостью в вере, а святостью. Данный мотив происходит из апокрифической литературы (существовали греческая и латинская редакции жития Кирика и Улиты). В духовном стихе на него указывает некоторая непоследовательность: с одной стороны, Кирик является носителем святости, а с другой – его признают святым только после мучений.

Выход из показанного нами противоречия связан с толкованием образов Егория и Кирика с Улитой как подвижников и невольных страдальцев за веру. Герои помещены в среду, которая нетерпима к их христианской вере.

В своих устремлениях христианство предполагало внутренние побуждения к принятию его учения и реализации его идеалов, а последние требовали отказа от всех земных благ и мирских радостей. Мирская суета неминуемо ведет к

вольным или невольным грехам, то есть к нарушению божественных установлений. Чтобы избежать соблазнов, обрести независимую от телесного духовность, надо стать свободным от земных забот. Это можно сделать, удалившись от людей, изнурив свое тело постом и голодом и заняв самое низкое в социальной иерархии место нищего. Из героев, подвергших себя телесному изнурению и нравственным испытаниям, по духовным стихам наиболее известны царевич Иоасаф и Алексей Божий человек.

Эпические духовные стихи, как правило, изображают одно (иногда два), самое существенное событие из жизни главного героя, развивающееся в пределах одного или ряда эпизодов. Подобным образом построены два духовных стиха о царевиче Иоасафе.

Стихи об Иоасафе восходят к очень популярной на Руси переводной (с греческого) повести о Варлааме и индийском царевиче Иоасафе. Иоасаф, как и его отец, – язычник. Повесть стала основой двух стихов: «Варлаам и Иоасаф» и «Иоасаф в пустыне». В обоих стихах отражены духовные искания Иоасафа и испытания твердости его намерений со стороны Варлаама и пустыни.

Во время путешествия по своему царству вместе с дядькой «он встречает старца-пустынника Варлаама». Царевича привлекает аскетический образ жизни старца и поведанные «заповеди господни». Через некоторое время старец по просьбе Иоасафа проникает в царский дворец и уводит царевича в пустыню. Там между ними происходит долгий разговор, который и составляет основное содержание стиха. Старцу, познавшему бога, царевич задает такой вопрос:

Уж ты можешь ли, Варлаамий
Взять ты солнце, взять рукою,
Красно солнце взять со лунами,
Светел месяц со звездами?

Варлаам отвечает отрицательно и советует царевичу оставить свое намерение стать пустынником. Но Иоасаф стремится постигнуть бога («Я Христа в себе приобряшшу»). Пустынным «трудом» Иоасаф заслуживает «царство небесное» не только для себя, но и для своего отца и дядьки.

Духовный стих «Иоасаф в пустыне» построен как диалог царевича с пустыней. Она представлена как говорящее существо (хотя и не имеющее конкретных очертаний).

Пустыня разговаривает человеческим языком. Она предупреждает царевича, что ему придется «есть гнилую колоду, пить болотную воду», покинуть отца с матерью и палаты белокаменны, забыть про своих слуг и вороных коней, бросить царство и богатство. На все готов царевич. Но, предостерегает пустыня, пребывание здесь временное: ежегодно будут наступать теплые дни, все зазеленеет, зацветет, зашумит, выдержит ли Иоасаф? Он отвечает:

Я не дам своим очам
От себе далече зрити,
Я не дам своим ушам
От себе далече слышать.

Такова аскетическая программа Иоасафа, и он ее выполняет.

Отметим, что данный мотив имеет литературное, но не христианское происхождение. Он представлен в арабской повести XII в. «Сказание о Кайсе». Юноша Кайс, ушедший в пустыню, чтобы в одиночку страдать от любви, отвращает свои глаза от окружающей красоты зацветающей весной пустыни. По некоторым вариантам Кайс даже выкалывает себе глаза. Таким образом, составители повести о Варлааме использовали популярные фольклорные мотивы, впоследствии вошедшие в духовный стих.

«Стих об Алексии Божьем человеке» представляет собой редкий пример народного восприятия и истолкования агиографического текста. На данную особенность памятника впервые указала еще В. Адрианова-Перетц[19].

Алексей Божий человек удостоен описания всей жизни от рождения до смерти и даже за их пределами. В начале стиха рассказывается о князе Ефимьяне и супруге его Аглаиде, у которых длительное время «не было детища ни единого». Наконец, появляются святые старцы, по молитве которых Аглаида «чадо породила». Заслужили развернутого описания и события, связанные со смертью Алексея и ее последствия: признаки смерти святого в Риме («Тимьяном и ладаном запахло»): поиски царем и патриархом тела святого; сцена с «рукописанием», которое из рук умершего не далось царю, но пошло в руки патриарха (в других вариантах — князя Ефимьяна); чтение «рукописанья»; причитания князя Ефимьяна, Аглаиды, «обручной княгини», похороны Алексея и чудеса на его могиле.

Между рождением и смертью располагаются эпизоды подвижнической жизни Алексея: венчание, свадебный пир и уход из дома в брачную ночь; обмен одеждой с нищим; переезд в Одес-град; пребывание нищим на паперти храма и принятие милостыни от искавших его рабов; внимание к нему со стороны Богородицы; обратное путешествие в Рим и встреча с отцом, сына не узнавшим; жизнь в келье при доме отца в презрении от бывших своих рабов и, наконец, приготовление к смерти. Во всех действиях Алексея – стремление «богу потрудиться», и в каждом из них – реализация идеи подвижничества, аскетизма, самоуничижения. Даже трудно назвать какой-либо из эпизодов главным.

«Стих об Алексее Божьем человеке» – песенный эквивалент книжного жития. Рассказы об этом герое известны почти во всех странах, исповедующих христианство. Согласно церковной легенде, Алексей Божий человек жил в Риме в конце IV – начале V в. при императорах Аркадии и Гонории (в стихе только царь Онорий). Став одним из самых популярных, стих значительно отошел от первоисточника, подвергаясь сильному влиянию других жанров русского фольклора. В своих содержательных и художественных особенностях он использует мотивы и формулы сказок (беременность Аглаиды, быстрый рост героя), былин (свадебный пир, выделение Алексея среди пирующих, вопросы отца к нему, морское путешествие, встреча с не узнавшим его Ефимьяном), свадебных песен и причитаний.

В «Стихе об Алексее Божьем человеке» мы уже встречались с вмешательством в события персонажа, из земной жизни ушедшего: Богоматерь со своего «престола» в храме разговаривает с Алексеем, советуя ему вернуться в родительский дом. Эпизод существенный, но все же рядовой, и последующее, как и предыдущее, движение сюжета осуществляется действиями Алексея.

В данном эпизоде прослеживается фольклорная трактовка мотива встречи с персонажем, пришедшим из высшего, нечеловеческого мира. От них полностью зависит судьба земных персонажей, которая прежде всего интересует духовные стихи. При участии чудотворцев или святых в земных делах их непосредственные контакты с обыкновенными людьми не осуществляются, они реализуются через иконописные изображения или через видения (сны).

Подобные изображения вмешательства святых представлены в стихах о святом Николае и Дмитрии Солунском, рассказы о которых помещены в Прологе под 6 декабря и 26 октября.

Некий Агрик, «славен муж» города Антиохи, «веровал во святителя Миколу» («Агрик и его сын Василий»). Однажды на церковь, построенную в честь Миколы Чудотворца, напал сорочинский (арабский) князь и вместе с другими людьми увел в плен Агрикова сына Василия. Беда убила веру Агрика, он перестал ходить в церковь и молиться святителю Миколе. Через три года «сродники-знакомцы» уговорили Агрика пойти в церковь и помолиться Миколе. Молитва помогла: Василий, стоявший в белокаменных палатах у захватчика-князя со скляницей вина в одной руке, с золотой чарой в другой, «во всей срачинской одежде», вдруг очутился во дворе родного дома. Только здесь на мгновение Василий увидел Миколу, который сотворил чудо.

Святой Димитрий Солунский, по одноименному стиху, в событии участвует собственной персоной. На Солунь нападает неверный царь Мамай (в книжном источнике — сарацинские войска). Город обречен на разорение и пленение. Но это — воля Божья, о чем два ангела поведали Димитрию, «почивавшему» в церкви, ему посвященной. Ангелы намерены взять Димитрия на небо, но святой не хочет оставлять свой город и предрекает, что «мамайская сила» будет побита. Старец Онуфрий, молившийся ночью Димитрию и ставший свидетелем «чуда за престолом», обращается к православным христианам, чтобы они не сдавали город, не покидали его. А утром Димитрий «из-за престола восставает», садится на белого осла и

Един из Салыму-граду выезжает.
Един неверную силу побеждает,
Сечет он, и рубит, и за рубеж гонит.

Во второй части стиха присутствие Димитрия лишь символическое, но тоже решающее. Царь Мамай, узнав от захваченных им двух «русских полонянок» об имени победившего его героя, велел им вышить лик святого Димитрия на ковре, чтобы потом предать его «на поруганье». Они вышивали лик Димитрия и одновременно молились ему. Когда полонянки уснули на том же ковре,

По божьему все по веленью,
И по Димитрия святого моленью
Восставали сильные ветры.
Подымали ковер со двумя со девицами,
Подносили их ко граду ко Солуну,
Ко святой соборной божьей церкви.

Ко празднику Христову.
Ко святому Димитрию, Солунскому чудотворцу.
Положило их святым духом за престолом.

В стихе одновременно действуют Димитрий Солунский и Мамай – персонажи, прототипы которых жили на рубеже II–III и XIV в. С образом южнославянского святого соединился подвиг его исторического тезки – Дмитрия Донского, победившего в 1380 г. войска татарского хана Мамая, – ставший предметом изображения в цикле воинских повестей о татарском нашествии.

По иному духовные стихи восприняли персонажей отечественной агиографии. Духовный стих о Борисе и Глебе, сыновьях Владимира Святославича, появился как дополнение к былинам Киевского цикла. Сюжета, параллельного былинному, но с освещением событий древнерусской истории в народном сознании не возникло.

Популярное письменное сказание о Борисе и Глебе повествовало о том же князе, что и былины, и содержало давно забытые (может быть, и ранее не замеченные былинами) подробности его личной жизни: у Владимира есть сыновья, он делает завещание, затем он умирает. Эти подробности, перенесенные в экспозицию духовного стиха, сдвигали дальнейшее развитие его сюжета за пределы эпического времени, что не способны были сделать былины в позднем состоянии (во время сложения стиха).

Духовный стих, опираясь на традиции устного творчества, оставляет у Владимира троих сыновей (вместо 12), вводит в повествование княгиню-мать, а в вариантах, наиболее отошедших от книжного сказания, ставит образ Владимира в прямую связь с былинным князем. Умирая, он наказывает сыновьям устраивать такие пиры, какие известны по былинным описаниям:

Собирайте пиры после меня, князя,
Вы для тех ли богатырей киевских,
Для тех ли купцей, гостей торговых-то,
Для тех ли хрестьян прожиточных...

Есть и другие детали, перекликающиеся с былинными, но все же главные действующие лица, характер их взаимоотношений в стихе далеки от былинных. Борис и Глеб – робкие, кроткие, покорные судьбе юноши, они не смеют ослушаться старшего брата (хотя предвидят, что, вызывая в Чернигов, он хочет погубить их). Святополка, коварного злодея и брато-

убийцу, настигает небесная кара. Нетленные мощи братьев, чудеса на их могиле – божественное воздаяние невинно убиенным, сигнал о причислении их к лику святых.

Заслуживают упоминания стихи об Александре Невском и Дмитрии Донском. Первый стих – назидательный, исторические события, связанные с именем Александра Невского, стерлись в народной памяти. В спокойной жизни люди стали бога забывать, а бог в наказание наслал на Русь «нечестивых татар крымских», которые, опустошая землю, дошли до Новгорода. Против них и выступил князь Александр. Отразив нашествие, он стал иноком и божьим угодником.

В стихе о Дмитрии Донском князю во время обедни представилось видение поля Куликова, устланного татарскими и русскими телами. Православных отпевает сама Богородица вместе с ангелами и апостолами. По-видимому, Дмитрий Донской видел последствия предстоящей битвы на поле Куликовом. Но сама битва так и не была отражена в духовных стихах.

Для сопоставления приемов работы составителей Пролога с историческим и литературным материалом обратимся к сравнению житий Феодосия Печерского и Александра Невского.

Житие Феодосия Печерского относится, пожалуй, к наиболее развернутым житийным повествованиям: в древнейшем списке, включенном в состав Успенского сборника (XII в.), оно занимает 51,5 листа большого формата. В Прологе объем его в несколько раз меньше. Житие умещается всего на 7 страницах. Количественная разница отразилась во внутренней переорганизации всего сюжета.

Житие Феодосия, написанное в XI в. Нестором, представляет собой изображение жизни, душевного развития героя, вставленное в раму живых подробностей быта, многообразных, тесных взаимоотношений с окружающими его людьми. В проложном рассказе принцип повествования иной: не художественно-изобразительный, а справочно-повествовательный, информационно-нормативный[20]. Биографические сведения о Феодосии преобразуются в Прологе в житие-биографию таким образом, что создается принципиально новое произведение на старую тему. Что же составители Пролога сочли нужным сохранить в облике Феодосия-инока, а затем и игумена Киево-Печерского монастыря? Рассказ Пролога о жизненном пути Феодосия ограничивается набором тех сведений, которые связаны с его глав-

ными благочестивыми подвигами: уходом из дома, несмотря на материнский протест, поселением в пещерах Антония, трудовой деятельностью в Киево-Печерском монастыре, строительством в нем церкви по инициативе Феодосия.

Из него опущены разговоры Феодосия со странниками, направляющимися в Святые места, рассказ о том, как мать, противясь устремлениям сына, надевает на него оковы, уход Феодосия в дом к священнику; его бегство в Киев, где он не сразу находит себе приют; диалоги старца Антония с матерью, разыскивающей Феодосия. В то же время в проложном рассказе сохранены чудеса святого – сцена с экономом, которому Феодосий чудесным образом добывает хлеб для иноков, мед для монастырских гостей, масло для церковной службы, борьба с бесами. В каждом эпизоде Феодосий поворачивается к читателям разными гранями своих добродетелей: стойкостью, мудростью, трудолюбием, духовной силой побеждать бесов, кротостью. В кратком проложном варианте нет возможности рассказать о разных сторонах облика святого, поэтому в Прологе отбираются сведения в объеме, достаточном лишь для учительных целей: из житийного сюжета и фабулы с протяженным событийным рядом извлекаются только отдельные события – как примеры на самые важные с агиографической точки зрения нравственные качества святого[21]. За пределами проложного варианта жития остался и политический конфликт, в который вмешался Феодосий, осуждая князя Святослава за братоненавидение и наставляя на братолюбие. В.П. Адрианова-Перетц писала, что вместе со сценами княжеской распри и миротворческой роли Феодосия историческая действительность смело ворвалась в повествование Нестора, она подсказала Нестору... необходимость отступить от агиографического стиля, и он внес поправку в святость портрета Феодосия. Эпизоды борьбы святого с князем Святославом показывали не смиренность инока, а, напротив, строптивость его нрава. Такое поведение шло вразрез с требованиями, предъявляемыми к агиографическому образу, и Пролог избавляется от того, что нарушает идеальность образа. Рассказ Пролога не приближен к конкретной исторической действительности, он стремится быть надвременным, отвлеченным, отстраненным от частного. Разные линии сюжетного повествования, связывающие Феодосия с окружающими его людьми и обстановкой, отсечены. Молчаливое одиночество Феодосия не нарушается и авторским вторжением.

У Нестора же святой выступает словно на поединке: Феодосий и мать, Феодосий и ленящаяся монастырская братия, Феодосий и нерадивый возница, Феодосий и бесы, Феодосий и захвативший не по праву престол Святослав[22]. Каждый эпизод как бы одушевлен его присутствием, признаниями, сентенциями, прямыми характеристиками героев. Описывая раннюю юность Феодосия, Нестор восклицает в тонах восхищенного удивления: «Къто исповесть милосьрьдие божие! Се бо не избьра от премудрых философ, ни от властелин град пастуха и учителя иноком яко несказанно премудрыи философ явися...». В другом месте он признается в том, из каких источников ему известно о жизни Феодосия. Не раз напоминает о себе автор своим отношением к прославляемому герою, оценивает его. В одном из отступлений от сюжетного повествования он признается в неспособности выразить святость Феодосия, значение его деятельности: «Къто бо дольжьн вься по ряду съписати добрая управления сего блаженааго мужа, къто же възможеть по достоянию его похвалити! Аще бо искушюся того достойно противу исправлению его похвалити, нъ не възмогу ибо груб сыи и неразумен»[23].

В Прологе повествование, напротив, не имеет никаких авторских интонаций. С уменьшением роли слова диалога, монолога, авторского высказывания уменьшается и сюжетная напряженность. Феодосий действует, словно в вакууме, вне связей с людьми и миром. О тех немногих фактах биографии Феодосия, которые введены в Пролог, лишь сообщается, нет попытки изобразить их. Факты не описываются, а констатируются. В Прологе говорится главным образом о результатах действия; течение же, ход самих событий не описывается. Этапы жизни Феодосия излагаются в нем традиционно, так, как это требовалось выработанным еще в Византии агиографическим трафаретом «ведения рассказа»: святой рождается от благоверну родителю, воспитывается в благочестии, «из детства дух божий вселися в него». Пренебрегая детскими забавами, он рано приникает к источнику книжному. Рассказ о детских годах Феодосия в Прологе очень беглый, он содержит именно столько штрихов, сколько необходимо для создания канонического образа[24]. С самого начала герой изображается в виде «разумного», «умудренного» младенца, что рассматривается как первая примета будущего святого. Некоторые детали и в Прологе выходят за пределы жесткого канона. Например, в эпизоде наречения святого именем пресвитер, к которому принесли ново-

рожденного, мысленным взором «сърьдьчьныма очима» прозревает его будущую подвижническую жизнь и называет поэтому Феодосием (от греч. Феодосиос – Богу данный). Одна из наиболее драматических частей Жития касается семейного конфликта сына, пожелавшего встать на путь добродетели и уйти в святые места, с матерью, которая оказывала ему в этом яростное противодействие. Развитие конфликта проходит в несколько этапов: не раз Феодосий убегает из дома, и неизменно мать отправляется в погоню, настигает его и возвращает домой. В Прологе семейная коллизия только слегка обозначена. Проложное описание сокращает число побегов до одного, составители избавляются от повторяющихся ситуаций, отказываются от живописания. Содержание конфликта передается одной фразой: «Феодосий умысли тайно уйти в Иерусалим, но мати постиже его и, бивше, приведе его в дом».

Нестор же, развертывая мотив бегства, пользуется художественными деталями, он описывает и обстоятельства побега: «Феодосии же въстав нощию и не ведущу никому же, та изиде из дому своего, не имый у себе ничто же», – и способ, каким мать заставила сына вернуться в лоно семьи: «от ярости же и гнева, мати его имъши и за власы, и поврьже и на земли, и своима ногама начаша пъхати и... възвратися в дом свои, яко некоего злодея ведущи съвязана»[29]. Прологу чужд принцип художественной детализации повествования, как, впрочем, и интерес к внутренней жизни героя, его характеру и сфере чувств. Сведения о матери, покинутой Феодосием, крайне скудны в Прологе, его составители как будто и не заметили выразительности и динамичности образа этой сильной и крепкой «яко же муж» женщины.

В рассказе Нестора поступки сына вызывают у нее всплеск чувств: гнев, ярость, жалость, печаль; она умоляет, уговаривает Феодосия, чтобы он не покидал ее, любит его, прожить без него не может, убеждает его то лаской, то угрозами, а иногда и побоями; когда не может найти сына, она бьет себя в грудь, горько плачет о нем, как по покойнику.

Подобное поведение матери, индивидуальность ее характера, не подходила под житийный образ благочестивой матери и, возможно, поэтому не удостоилась внимания в проложном изложении. Кроме того, линия матери могла рассматриваться составителями Пролога как второстепенная и отягощающая рассказ, посвященный одному герою – Феодосию Печерскому. Облик святого окружается в нем, как нимбом, одними только

добродетельными качествами и благочестивыми подвигами. Такой образ не требовал сложности формы, развитого сюжета, он без труда укладывался в краткий проложный рассказ. На этом пути краткость формы порождала стандартизацию, трафаретность в изображении героев. Эта трафаретность подчинила себе проложное повествование почти целиком.

С изображением Феодосия Печерского резко контрастирует образ Александра Невского[26].

Герои Пролога, измеренные одной меркой агиографического идеала, часто оказываются мало похожими друг на друга. В самом деле, фигуры Александра Невского и Феодосия Печерского сильно отличаются друг от друга и в определенном смысле даже противоположны. Александр Невский – государственный деятель, крупный полководец, князь, феодал. Феодосий Печерский – церковный деятель, инок, затем игумен Киево-Печерского монастыря. Александр Невский вошел в историю победами над шведами и Тевтонским орденом, Феодосий – иными подвигами, которые он совершил на церковной ниве.

Сведения об Александре Невском конкретны и точны, о Феодосии Печерском во многом легендарны. И, тем не менее, в Прологе эти герои имеют объединяющие их поступки и черты: они славны тем, что «из млада» были привержены христианской вере, помогали нищим, заступались за сирот и вдовиц, сторонились неправды. Александр Невский, светский человек, имел уважение к иерейскому чину и иноков «зело любяше», т. е. почитал людей типа Феодосия Печерского.

Сходство таких разных героев, как Александр Невский и Феодосий Печерский, вызвано в Прологе тем, что поведение оценивается прежде всего с единой унифицирующей точки зрения их соответствия христианскому идеалу. Благочестивая характеристика Александра Невского есть и в Житии, но в Прологе она вынесена в самое начало, предваряя рассказ о воинских доблестях и победах. В дальнейшем изложении она усиливается введением нового по сравнению с Житием сюжетного звена: когда татарский хан Батый приказывает Александру прийти на поклон к нему, князь спрашивает у архиепископа Кирилла совета, как поступить.

Напутствуя Александра Невского, архиепископ наказывает ему не есть и не пить с татарами, не поклоняться солнцу и кусту и другим идолам, как сделали некоторые князья. И когда волхвы хотят вести русского князя через огонь, он отка-

зывается, гордо отвечая: «Не подобает ми, христианину сущу кланятися твари кроме бога». Аналогичный эпизод встречается в Летописном рассказе, откуда он и был заимствован для углубления характеристики Александра Невского. В той части проложного изложения, в которой речь идет о военных заслугах Александра Невского, эпическая и драматическая манера ведения рассказа заметно ослаблена, и повествование сводится в основном к перечню некоторых его подвигов.

Избавляясь от повторения воинских эпизодов, Пролог стремится к обобщению, к суммарности в изложении: после сообщения о победах Александра на Неве и под Псковом все другие его военные подвиги составители умещают в одну фразу: «...не токмо от немцев, но и от многих язык избавляше российскую землю от плена при животе своем».

Составители проложного рассказа как бы конспектируют Житие, извлекая из него самую суть. При таком подходе исчезают подробности, реалии, развернутые сцены, элементы живописания. В облегченном сюжете проложного рассказа действие утрачивает длительность, протяженность во времени. Не случайно Пролог не дает указаний на время, когда происходят события, например битва (в Житии: «бе же тогда субота, въсходящю солнцю, и съступишася обои»), и не показывает ее хода, развития. В нем нет ни одной батальной сцены, даже той злой сечи, которая написана автором Жития с большой силой художественной изобразительности посредством фольклорного образа: в сражении раздавался такой страшный треск от ломающихся копий и звон от мечей, что казалось, будто замерзшее озеро двинулось и «не было видно льда покры бо ся кровию». Не упоминаются в Прологе и «шесть мужь храбрых», отличившихся вместе с князем в битве.

Сюжетные ответвления, не связанные непосредственно с Александром Невским, также не интересуют составителей Пролога: эпизод, повествующий о том, как разгневался Батый на младшего брата Александра Андрея и послал своего воеводу Неврюя завоевать Суздальскую землю, исключен, поскольку оказался неуместен (с точки зрения составителей Пролога) в статье, главным героем которой является не Андрей, а святой Александр Невский. Одним из способов достижения краткости проложной формы рассказа было исключение развернутых сцен, описаний, замедляющих рассказ. Поэтому в Прологе нет сцены с описанием встречи псковичами своего князя-освободителя и траурной похоронной процессии. Автор

Жития выстраивает, как на параде, участников церемонии. Провожая Александра Невского в последний путь, о нем скорбят «иереи и дияконы, черноризцы, нищий и богатии, и вси людие, митрополит... вкупе князи и бояри и весь народ, малии и велиции». Взгляд составителей Пролога скользит мимо этой толпы, он обращен только на главного героя Александра Невского. Аналогичный прием применяется и при иконописном изображении святого.

Казалось бы, никто и ничто не заслоняет фигуры воина-победителя в проложном рассказе, и все же она выглядит в нем очень условной, обозначенной только контурами. Александр Невский просто отбивается от врагов или нападает на них, но с какими чувствами и словами он это делает, как строятся его взаимоотношения с дружиной, Пролог не изображает.

Между тем в Житии рассказ драматизирован и детализирован. Александр Невский не только произносит речи, но слова его сопровождаются жестом, действием: узнав об угрозах короля римской веры из Полуночной страны, Александр Невский раскалился сердцем, вошел в церковь святой Софии и, упав на колени пред алтарем, начал молиться со слезами.

Перед каждой битвой Александр Невский воздевает руки к небу с молитвенными возлияниями, прося о помощи и победе. В форме прямой речи войско Александра выражает верность своему полководцу перед сражением на Чудском озере: «...мужи Олександрови исполнишися духом ратным: бяху бо сердца их, акы сердца львом и реша: О княже наш честный! Ныне приспе время нам положити главы своя за тя!». В Пролог эти эпизоды не были включены.

Отмечая память определенного лица, Пролог обращает внимание не столько на черты его внешнего или внутреннего психологического портрета, сколько на события и действия, с ним связанные. Поэтому те элементы характеристики героя, которые не служат движению и развитию сюжета, а, напротив, тормозят его, исключаются. В нем нет и других панегирических элементов, например упоминания о том, что имя русского князя стало широко известным и слава его распространилась далеко в мире: «И нача слыти имя его по всем странам и до моря Египетского, и до гор Араратьскых, и об ону сторону моря Варяжьского, и до великаго Рима». К ослаблению прямой хвалебной характеристики Александра Невского в Прологе привела также замена личного рассказа объективированным повествованием.

В Житии облик князя согрет авторской симпатией, о своем восторженном отношении к герою автор заявляет в отступлениях эмоционального характера. Причем заметим, фигура автора не фиктивна, это лицо, близкое к Александру Невскому, автор называет себя ровесником, домочадцем и очевидцем жизни князя («домочадець и самовидец семь возраста его»), некоторые события он описывает со слов самого Александра Невского: «си вся слышахом от господина своего Александра». Во вступлении к житию автор, делая предусмотренное трафаретом признание «груб есмь умом», объявляет о радости «поведать святое, честное и славное житие».

Высшего накала авторские чувства достигают в посмертном плаче об Александре Невском. Печаль автора так безгранична, что, если бы было возможно, пишет он, «и в гроб лезл с ним». Скорбя о своем господине, автор плачет и по самому себе, восклицая: «О горе тебе, бедный человек! Како можеши написати кончину господина своего! Как не упадета ти зеници вкупе с слезами! Како же не урвется сердце твое от корения!».

В этом плаче воедино сливается и характеристика Александра Невского, и автохарактеристика. В Прологе снят пласт авторских признаний, живых личных интонаций. Устранение роли рассказчика повлекло за собой и изменение точки зрения на героя: это уже не внутренняя точка зрения на Александра Невского как на современника и близкого автору человека, а взгляд внешний, бесстрастный, только как на святого, имеющего исторические заслуги. По-видимому, ближайшая цель проложного повествования заключалась не в том, чтобы панегирически прославить героя, которому посвящался рассказ, а в том, чтобы просто познакомить с выдающимися личностями и важными историческими событиями читателей Пролога.

Информационно-дидактическая наполненность исторических легенд сочеталась в Прологе с занимательностью сюжетов фольклорного происхождения. Представление о работе составителей Пролога с фольклорным материалом дает рассказ об Иоанне Новгородском[27]. Подобным образцом, без сомнения, является «Житие Иоанна, первого новгородского архиепископа».

Если герои рассмотренных выше рассказов были реальными лицами, с которыми связаны лишь биографические мотивы, то с Иоанном Новгородским, также историческим реальным лицом, связан сюжет фантастический, сказочный — чудес-

ное перенесение за одну ночь в Иерусалим на бесе и возвращение в Новгород.

Как уже отмечалось, в «Житии Иоанна Новгородского» использован фольклорный по своему происхождению мотив «заклятого беса» (СУС 839). Вариант жития об Иоанне Новгородском в печатном Прологе чрезвычайно показателен для выявления отношения Пролога к фольклорному материалу[28].

В печатном виде «Житие Иоанна Новгородского» впервые появилось во втором издании Пролога. Оно только отчасти совпадает с первоначальной редакцией Жития в рукописном Прологе начала XVI в. «Житие Иоанна Новгородского» построено по типу биографии-некролога: сообщается ряд фактов от рождения героя до его смерти, даются краткие биографические, генеалогические, характерологические сведения. Сказочный мотив заклятого беса в нем отсутствует. Практически рассказ, содержащийся в рукописном Прологе, в печатном выполняет лишь функцию экспозиции, предварительной характеристики святого.

Биографические сведения дополнены фольклорным материалом, и основную часть рассказа составляет сюжет о встрече святого с бесом. Таким образом, «Житие Иоанна» из краткой заметки преобразуется в остросюжетный занимательный рассказ. Введение фольклорного мотива отражает тенденцию печатного Пролога к беллетризации, к обогащению его материалом, сюжетами, основанными на вымысле. Легендарный сказочно-фантастический мотив путешествия человека на бесе, по-видимому, оказался настолько привлекателен для составителей печатного Пролога, что не только был включен в проложный рассказ, но и занял в нем главное место. Таким образом, необычность, занимательность сами по себе играли важную роль в Прологе. Л. Дмитриев отмечает, что источником, из которого этот мотив появился в печатном Прологе, является основная редакция «Жития Иоанна Новгородского», которая была создана в 70-е гг. XV в. Но в печатный Пролог был взят не весь сюжет «Жития Иоанна», а только один сказочный мотив, также занимающий в основной редакции Жития центральное место и носящий заглавие «Слово 2-е о том же о великом святителе Иоанне, архиепископе великого Новаграда, како был в единой нощи из Новаграда в Иеросалим град и пакы возвратися в великий Новъград тое же нощи».

Входящие в Житие две другие легенды: «Сказание о битве новгородцев с суздальцами» и «Сказание о гробнице Иоанна

Новгородского» – отсутствуют в тексте печатного Пролога. Видимо, во время издания Пролога идеи, заложенные в этих легендах, утратили свое политическое значение и публицистическую остроту. Эпизод путешествия Иоанна на бесе не был так прямо связан с политической жизнью страны. Кроме того, рассказ о побежденном бесе был широко популярен в фольклоре и наверняка мог заинтересовать читателей Пролога своей остросюжетной стороной. По всем названным причинам он и был введен в печатный Пролог.

Содержание «Жития Иоанна Новгородского» в печатном Прологе составляет рассказ об одном необыкновенном событии из жизни святого – встрече его с бесом. Рассказ начинается сразу после экспозиции, без всякой связи с предшествующей жизнью Иоанна, и состоит из трех эпизодов: 1) путешествие на бесе в Иерусалим; 2) месть беса святому и компрометация Иоанна; 3) последовавшая затем его реабилитация. Следовательно, проложное «Житие Иоанна Новгородского» повторяет композицию центральной части «Жития Иоанна», т. е. «Слова 2-го», куда рассказ вошел как внесюжетный элемент. Сюжетно-занимательный эпизод состязания Иоанна с бесом вставляется в печатном Прологе в строго биографическую рамку.

В проложном варианте рассказа есть отличия и в способе изложения сюжета. Ему присущи те характерные особенности, которые были уже отмечены нами при анализе других рассказов. Повествование проложного жития объективировано. В нем нет авторского зачина с характеристикой сочинения и своеобразной интерпретацией его: во вступлении к слову автор рассуждает о том, что и святому подчас выпадает испытание, и если он сумеет выдержать его, то еще больше прославится и просияет, как отполированное золото.

В развертывании самого мотива заклятого беса проложный вариант рассказа построен по иному принципу, чем эпизод из Жития. В последнем сюжет путешествия Иоанна на бесе осознается как художественный, и все его детали и подробности выполняют изобразительно-художественную функцию. В рассказе об Иоанне Новгородском в печатном Прологе установки на изобразительность нет, в соответствии с задачами сборника в нем соблюдается принцип сжатого изложения.

Прежде всего заметно уменьшена роль диалога. В «Житии» завязка действия построена в диалогической форме. Не только Иоанн, но и бес произносит пространные речи с мольбами выпустить его из сосуда. В результате этого словопрения

бес становится слугой Иоанна. В проложном рассказе прямая речь героев переводится в косвенную, которая сохраняет только роль связки эпизодов одного развивающегося события, но не используется для характеристики персонажей и создания драматической ситуации.

Решение новгородцев изгнать Иоанна, переданное в «Житии» прямой речью, также оформляется в Прологе косвенной: «молвящым же всем и зело ропщущим, яко святитель, рече, деву в келий держит». Если в «Житии» новгородцы, убедившись в невиновности Иоанна, обращаются к нему три раза с речами, умоляя святого простить их и вернуться на свой престол, то проложный рассказ ограничивается одним воззванием. Таким образом, Пролог гораздо меньше уделяет внимания речам как статическим элементам повествования, сосредоточиваясь на самом событийном ряду. Особенно наглядно эта тенденция проявляется в последней части рассказа, посвященной плаванию Иоанна на плоту и его возвращению в Новгород.

Вот как об этом написано в Прологе: «...пойде плоть по Волхову реце со святым в верх, противу неизреченных быстрин. Людие же новгородстии видевше преславное то чудо, абие пременишася от злобы еже к святому, разумеша бо яко от врага на него то бысть искушение. Начаша со слезами молити святаго и прошения от него прошаху. Отдаждь, рекоша, отчи, еже по неведению сотворихом и возвратися на свой престол. Сия глаголаху, идуще по брегу противу святаго, и едва умолиша святаго. Блаженный же Иоанн, послушав их моления, приста на плоте у монастыря, нарицаемого Юрьев. И тако святый возвратися на свой престол с великою честию и славою».

В «Житии» плавание Иоанна не только зафиксировано, оно описано как процесс: святой «плыл тихо, благоговейно и торжественно, яко некоторою божественною силою носим»; затем, вняв мольбам новгородцев, Иоанн, словно по воздуху несомый, приплыл к берегу и, поднявшись с плота, сошел на землю. Определения, с помощью которых описывается плавание святого, были призваны передать со всей очевидностью мысль автора о невиновности Иоанна Новгородского. Еще более сильному выражению идеи автора служила картина суеты и смятения, когда новгородцы испугались, что понапрасну возвели клевету на святого. Участники события охвачены волнением, находятся все время в непрерывном движении: в раскаянии рвут на себе одежды, спешат в Софийский собор за

священнослужителями; взяв крест и икону, идут вдоль берега Волхова вслед за Иоанном, умоляют его, кланяются ему до земли, проливают слезы, по случаю возвращения святого в монастырь звонят в колокола и т. д.

Очевидно, что в «Житии» действие проходит больше ступеней развития, чем в проложном его варианте, оно имеет более длительную протяженность во времени, т. е. в «Житии» уделяется особое внимание приемам, которые должны вызвать художественный эффект: представить действующих лиц более рельефно, связать их поступки причинно-логическим образом и в результате произвести наибольшее впечатление на читателя. С этой же целью в житийный вариант введена художественная деталь: перед тем как отправиться в путь, бес принимает облик коня. Это превращение происходит быстро и как бы перед глазами читателей. В Прологе данный мотив отсутствует, и бес от начала до конца пребывает только в своем бесовском обличье. Эта маленькая деталь чудесного преображения отклонена в Прологе, по-видимому, как незначительная. Итак, сравнение «Жития Иоанна Новгородского» с его проложным вариантом еще раз убеждает в том, что в передаче сюжета Пролог тяготеет в большей мере к информативности, чем к изобразительности. Эволюция текста «Жития Иоанна Новгородского» от краткой биографической заметки в рукописном Прологе до рассказа, обогащенного мотивом заклятого беса в печатном Прологе, свидетельствует о том, что составителей привлекала фольклорная природа данного мотива. Присутствие в рассказе об Иоанне Новгородском сверхъестественного персонажа – беса делало повествование интригующим. Но в интересе печатного Пролога к фольклорному сюжету о путешествии на бесе есть, пожалуй, еще один не менее существенный момент. Дело в том, что в «Житии» этот сюжет предстает не просто в виде занимательного фольклорного эпизода. Это прежде всего рассказ об испытании святого на крепость его веры и праведность его жизни, о чем, кстати, и предупреждает автор «Жития» во вступлении: «многажды же бывает со искушением над святыми попущением божиим», т. е. нередко попущением Божьим выпадает испытание и святым. В занимательный сюжет состязания святого с бесом заложена и учительно-характерологическая функция: из сложной, богатой перипетиями борьбы с бесом Иоанн выходит победителем именно благодаря своей благочестивой жизни.

Таким образом, обычное для средневековой литературы явление, когда другим полюсом занимательности была дидактика, не чуждо и сюжетам Пролога. Именно с этой тенденцией литературного развития связано обращение печатного Пролога к фольклорному материалу. Однако Пролог интересуют не всякие вообще фольклорные сюжеты, а такие, которые могут быть поставлены на службу агиографии.

Фольклорная фантастика, выступающая лишь как прием, как средство создания интересного сюжета, составителями Пролога последовательно отклоняется. Наглядный пример того – проложный вариант жития Петра и Февронии Муромских. Он никак не соотносится с поэтической, обладающей большими художественными достоинствами «Повестью о Петре и Февронии Муромских»[29].

В основе сюжета повести лежат два фольклорных сюжета: борьба со змеем и отгадывание загадок мудрой девой[30]. Героя первого мотива – муромского князя Петра – и героиню второго мотива – крестьянскую девушку Февронию – объединяет любовь. Повесть рассказывает о зарождении их чувства и об их счастливой, согласной жизни. В ней выражен народно-поэтический взгляд на поведение героев: храбрый князь Петр, вступающий в единоборство со змеем, и Феврония – мудрая, трудолюбивая, скромная.

Подобная окрашенность повествования не соответствовала задачам Пролога. Поэтому «Повесть о Петре и Февронии», хотя и была известна с XV в. и распространялась в огромном количестве списков, не получила в нем отражения. Принадлежа к кругу церковно-учительного чтения, Пролог должен был дать характеристику персонажей в соответствии с идеалом агиографического поведения. Для этих целей подходил более функциональный, деловой рассказ.

Поэтическая «Повесть о Петре и Февронии» не заинтересовала составителей Пролога. На ее основе составители сборника создали особый вариант рассказа об их жизни, более документальный, лишенный фольклорных мотивов и чудес. В нем преобладает официальная характеристика Петра и Февронии.

Вместо бесстрашного князя и мудрой девы, предивной княгини, изображены два святых лика: благоверных, благочестивых, праведных, милостивых, кротких. Подчеркивается, что и происхождение свое они ведут от «благочестива и свята корене». Рассказ об истории любви Петра и Февронии, силе их чувства, не угасшем даже со смертью героев, в Прологе заме-

нен кратким сообщением об их подвижнической жизни: «любяста целомудрие и чистоту», «обидимыя изимаста из рук обидящих», «милостыню подаваста», «посту и воздержанию прилежаста». Вместо стиля, почти свободного от литературного этикета, в Прологе представлен набор агиографических штампов: из них сотканы условные фигуры князей-святых, живших и умерших в благочестии. Многие проложные жития, в том числе и те, которые были рассмотрены выше, перепечатывались в изданиях Пролога XVII в. в том виде, какой они получили при первой их публикации. При переиздании в них вносились лишь незначительные стилистические изменения в целях подновления и упрощения языка.

Таким образом, очевидно, что способ сжатого изложения был определяющим принципом организации повествовательного материала Пролога. Лишь в отдельных случаях редакторы Пролога отступали от него по причинам политико-идеологического характера. Сравнительный анализ житий с их вариантами в печатном Прологе обнаруживает не только конкретные отличия в освещении ими одних и тех же лиц и событий, но и некоторые общие идейно-художественные особенности, присущие житию проложного типа. Они относятся к поэтике малой формы с ограниченным кругом изобразительных средств.

Рассказ в Прологе ведется в тоне нейтрального, объективированного, отстраненного повествования. В нем отсутствует авторское вступление, в котором автор обычно представляет себя и свой труд читателям — композиционно важный элемент, почти обязательный для самостоятельных житий. Роль рассказчика с его индивидуально-авторской точкой зрения из Пролога устранена. Повествовательное время Пролога ускорено, действия, в которых принимают участие герои, не показываются в длительном развитии, читатель о них лишь информируется.

Проложный рассказ построен однолинейно: в нем соблюдается единство точки зрения на происходящее. Роль слова монологического и диалогического как способа развертывания сюжета и как средства характеристики персонажа используется Прологом ограниченно. Внутренний мир человека, его мысли, чувства не учитываются, поэтому в Прологе отсутствует психологическая мотивированность действий: в нем, как правило, не показывается зарождение замысла персонажа совершить тот или иной поступок. В проложных вариантах жи-

тий меньшее внимание уделяется описанию внешнего облика героя, окружающей обстановке, конкретным деталям и подробностям. Житие в Прологе имеет трехчастную композицию. Первый ее элемент – краткая экспозиция – выполняет функцию сообщения предыстории персонажа. В следующей за ней основной повествовательно-событийной части показывается поведение героя в подвиге. Конечная точка рассказа – эпилог, в нем говорится о смерти героя, о том, когда он скончался, где похоронен, иногда упоминается о чудесах, происходящих над его телом. Первый и третий элементы этой структуры, отмечая начало и конец жизненного пути персонажа, обрамляют рассказ о некоторых эпизодах, связанных с ним, благодаря чему создается иллюзия цельности и непрерывности его жизни. В проложном житии нет полного и последовательного описания судьбы человека от рождения до смерти, в него отбираются лишь отдельные события из жизни героя как примеры его добродетелей и заслуг. Эпизоды центральной части рассказа, выполняя сюжетно-характерологическую роль, призваны проявить несколько сторон нравственного облика героя. На первом месте обязательная черта персонажей Пролога – праведность, затем в зависимости от того, чем прославился герой и что он совершил, выделяются еще одна или две черты, как, например, храбрость и забота о защите Отечества у Александра Невского, мученическая стойкость и безропотность у Бориса и Глеба. Поскольку сюжет используется в проложном рассказе не с собственно художественной целью, а только как средство характеристики персонажа, то роль и удельный вес его меньше, чем в самостоятельном житии. Проложное изложение обнаруживает разную степень разработанности сюжета. Об элементах сюжета свидетельствует наличие завязки и развязки события, однако действие не проходит стадий развития, и потому сюжет почти совпадает с фабулой. В проложных вариантах житий Феодосия Печерского и Александра Невского сюжет представляет собой лишь цепь ситуативных характеристик героев на разных этапах жизни. Проложное житие Петра и Февронии Муромских, полностью бессюжетный рассказ, это чистая фабула, состоящая из перечня благочестивых дел и поступков. Таким образом, в проложном изложении отчетливо проявляется тенденция к фабульности, а не к сюжетности. В Прологе происходит как бы свертывание сюжета, возвращение и приближение его к фабульному состоянию[31], когда содержательно-смысловые связи доминируют над литера-

турными художественно-изобразительными приемами оформления повествовательного материала.

В этом отношении проложные жития имеют типологическое сходство с такими жанрами средневековой литературы, как программы к пьесам и предисловия к книгам. Столь разные жанры сближает заложенная в них информативно-дидактическая функция: установить контакт с читателем, ознакомить его с идеей и основным содержанием произведения, направить читательское восприятие в необходимое русло. Их объединяет и поэтика малой формы со всеми присущими ей особенностями: вниманием к событийному ряду, уменьшением прямой речи и диалога, драматизации, отсутствием развернутых сцен, повторяющихся ситуаций, деталей, подробностей.

Функционирование названных жанров связано с характерным для средневековой литературы явлением, когда один и тот же сюжет переходит из одного произведения в другое: в зависимости от идейно-художественных задач он облекается то в форму развернутого повествования, то передается в краткой форме. Проложное житие соотносится с пространным, программа сопутствует пьесе и образует с ней драматургический комплекс, предисловие интерпретирует содержание книги (классическим примером могут служить предисловия Франциска Скорины к изданиям библейских книг). Таким образом, в древнерусской литературе наблюдается явление параллельности жанров, основывающихся на одном сюжете. Литература малых форм как бы сопутствует литературе больших форм, и поэтому ее задача сводится к воспроизведению не сюжетных, а только фабульных элементов повествования.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Ундольский В. М.* Библиографические разыскания по случаю выхода описания Библиотеки имп. Московского общества истории и древностей российских, составл. П. М. Строевым // Москвитянин. 1846. Т. 12. С. 206.

[2] *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. СПб., 1861. С. 126–127, 222–223.

[3] *Пономарев А. И.* Славяно-русский Пролог в его церковно-просветительском и народно-литературном значении // Христианское чтение. 1890. № 3–4. С. 534.

[4] *Киселев Н. П.* О московском книгопечатании XVII века // Книга. Исслед. и мат-лы. Сб. 2. М., 1960. С. 137.

[5] *Сперанский М. Н.* История древней русской литературы. М., 1921. С. 213.

[6] История русской литературы. Т. 1. М.; Л., 1941. С. 102–104.

[7] *Петров Н.И.* О происхождении и составе славяно-русского печатного Пролога (иноземные источники). Киев, 1875. С. 106–107.

[8] *Сергий.* Полный месяцеслов Востока. Т. 1. М., 1875. С. 287 (О русских и славянских материалах в составе Пролога).

[9] *Мансветов И.* Как у нас правились церковные книги. М., 1883. С. 25.

[10] Потребник мирской. М., 1639. Послесловие, л. 2.

[11] *Зернова А.С.* Книги кириловской печати, изданные в Москве в XVI–XVII веках. Сводный каталог. М., 1958. С. 50.

[12] Трефологион. М., 1638. Л. 726 об.

[13] *Сперанский М.Н.* История древней русской литературы. С. 227.

[14] *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1970. С. 50.

[15] *Овчинникова Е.* Вновь открытый памятник станковой живописи из собрания ГИМ // Византийский временник. Т. 37. М., 1976. С. 228.

[16] Калики перехожие. Сборник стихов и исследование П. Бессонова. М., 1861. С. 29–30.

[17] *Кирпичников А.* Святой Георгий и Егорий Храбрый. СПб., 1879. С. 169.

[18] Рассказ помещен в прологе под 15 июля.

[19] *Адрианова В.* Житие Алексия человека божьего в древней русской литературе и народной словесности. Пг., 1917. С. 12–14.

[20] *Адрианова-Перетц В.П.* Задачи изучения агиографического стиля Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 20. М.; Л., 1964. С. 46.

[21] Там же. С. 51.

[22] *Адрианова-Перетц В.П.* Сюжетное повествование в житийных памятниках XI–XIII вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 68.

[23] Византийские легенды / Изд. подгот. С.В. Полякова. Л., 1972. С. 247.

[24] Описание житийного трафарета см.: *Лопарев Х.М.* Греческие жития святых VIII и IX веков. Ч. 1. Пг., 1914. С. 16.

[25] Византийские легенды / Изд. подгот. С.В. Полякова. Л., 1972. С. 249.

[26] День памяти Александра Невского 23 ноября. Впервые «Житие Александра Невского» было опубликовано во втором издании Пролога (М., 1642. Л. 403–407).

[27] День памяти Иоанна Новгородского 7 сентября (см.: Пролог. М., 1642. Л. 28 об. – 30 об.).

[28] На данное обстоятельство указывал и Л. Дмитриев. См.: *Дмитриев Л.А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы. Л., 1973. С. 152.

[29] День памяти Петра и Февронии Муромских – 25 июня (см.: Пролог. М., 1643. Л. 568 об. – 569 об.).

[30] *Дмитриева Р.П.* О структуре Повести о Петре и Февронии // ТОДРЛ. Т. 31. Л., 1976. С. 247–270.

[31] Мы пользуемся терминами *сюжет* и *фабула* в понимании Б. Томашевского. См. *Томашевский Б.В.* Теория литературы (Поэтика). Л., 1925.

А. Н. Ужанков

ТЕОРИЯ СТАДИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XI – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVIII в. И ЛИТЕРАТУРНЫХ ФОРМАЦИЙ

Раздел первый

О принципах периодизации и построения истории русской литературы XI – первой трети XVIII в.

1.1. О периодизации древнерусской литературы

1.1.1. Можно ли сейчас утверждать, что существует общепринятое (или уже устоявшееся) мнение о ***принципах*** *периодизации литературы*, будь то мировой или русской? И чем руководствоваться в определении продолжительности того или иного *литературного периода*? И что принять за *единицу* деления?

С 20-х гг. XIX в.[1] и до сих пор доминирует «исторический подход» в построении как всей истории русской литературы, так и отдельно взятой истории древнерусской литературы[2].

В дореволюционной науке устоялось деление истории древней русской литературы на два больших периода: домонгольский, или киевский (XI–XIII вв.), и московский (XIV–XVII вв.). Эта периодизация присутствует в учебных пособиях и курсах лекций по древнерусской литературе профессоров российских университетов: В. В. Владимирова[3], А. С. Архангельского[4], М. Н. Сперанского[5]. Ее придерживался и В. М. Истрин в вышедшем уже в 1922 г. «Очерке истории древнерусской литературы домонгольского периода (XI–XIII вв.)». Но В. М. Истрин обратил внимание на весьма существенную *отличительную* особенность двух периодов древнерусской словесности – на *«внутренний характер»* каждого из них: «Если литература XI–XIII вв. во всех смыслах имела характер "общерусский", то литература периода XV–XVII вв., сравнительно

с прежней, имела характер уже областной и может быть называема одновременно и северовосточной, и великорусской, и московской. Однако, главнейшее отличие между двумя периодами литературы заключается в ее внутреннем характере. В противоположность литературе XI–XIII вв., литература периода XV–XVII вв. была уже *идейною*. Она оставалась такой же общественной, какой была в XI–XIII вв., но к этой общественности прибавилась уже идейность»[6]. Он отметил, что «каждый век имел и свои характерные особенности, которые придают литературе стройность и последовательность развития». Для XV в. это «расцвет византийского влияния», проявление мистицизма и борьба идей иосифлян и заволжских старцев, «развитие идеи третьего Рима». Две последние переходят в XVI в. и дополняются «идеей политического и умственного объединения... Московского государства» и «идеей освобождения общественно-культурной жизни от господства византийского влияния». В XVII в. наметились «признаки децентрализации в умственном отношении, признаки разделения общества на части», которое превратится во второй половине XVII в. в «сильную борьбу двух направлений»[7]. Однако намеченный В. М. Истриным подход в изучении *«внутреннего характера»* выделенных литературных периодов не получил дальнейшего развития и не стал основополагающим принципом при построении истории русской словесности. Литературоведы XX в. вернулись к «историческому подходу» в периодизации истории литературы.

1.1.2. Гражданская история и периодизация истории русской литературы

«...Сама история до известной степени устанавливает периодизацию литературы. Литературные изменения в основном совпадают с историческими», — утверждает в вузовском учебнике по древнерусской литературе Д. С. Лихачев[8]. Это же мнение разделяет и последняя по времени издания академическая «История русской литературы», расширяя его уже и на литературу Нового времени: «...литературная периодизация естественно совмещается с исторической»[9].

В зависимости от того, какие исторические события или явления избирались для точки отсчета, строилась как периодизация литературного процесса, так и вся история литературы.

Для древнерусской литературы такими историческими вехами или «точками отсчета» были: монголо-татарское нашествие 1238–1240 гг.; период раздробленности Древней Руси после него – вторая половина XIII–XIV вв.; время консолидации русских княжеств вокруг Москвы и образование русского централизованного государства в XV–XVI вв.; церковный раскол в середине XVII в.

Соответственно и история литературы делилась на: домонгольскую (или Киевской Руси) – XI – первая треть XIII в.; периода раздробленности – вторая треть XIII–XIV вв.; периода объединения Северо-Восточной Руси и образования Московского государства – конец XIV – начало XVI в.; периода укрепления русского централизованного государства XVI–XVII вв.[10]

Схема чисто условная. Если, скажем, «домонгольскую литературу» называть «литературой Киевского периода», то большой натяжкой будет относить к ней новгородскую и псковскую литературы, поскольку административно ни Новгород, ни Псков не подчинялись Киеву. Однако явления в северорусской литературе были тождественны явлениям в южнорусской литературе, что свидетельствует не только о наблюдаемом едином литературном процессе, но и о единой древнерусской литературе, получившей компромиссное наименование «литературы древнерусского государства».

В стремлении детализации периодизации могли быть внесены уточнения и в определение границ того или иного периодов. Например, «литература периода феодальной раздробленности и объединения Северо-Восточной Руси (XIII – первая половина XV в.)» или «литература периода укрепления централизованного государства (вторая половина XV–XVII в.)»[11]. Наряду с историческим подходом здесь уже выступает и социально-экономический.

Периодизация могла иметь дополнительные деления внутри периодов, причем не только хронологические, скажем, «литература конца XV – первой половины XVI в.» или «литература периода первой крестьянской войны и борьбы русского народа с польско-литовской интервенцией», но и географические – выделялись литература киевская, черниговская, новгородская, владимиро-суздальская, галицко-волынская и т. д.[12] Но основные исторические вехи, к которым привязывали периодизацию, оставались неизменными: монголо-татарское нашествие; свержение монголо-татарского ига, связанное с ро-

стом Москвы и образованием Московского государства; «Смутное время» и т. д.

Вот как выглядит периодизация древнерусской литературы в наиболее популярных учебниках и «Историях», изданных (и переизданных) в последние десятилетия XX – начале XXI в.:

Гудзий Н.К. История древней русской литературы. 7-е изд. М., 1966; 8-е изд. М., 2002.

1. Литература Киевской Руси.

2. Литература периода феодальной раздробленности XIII–XIV вв.

3. Литература периода объединения Северо-Восточной Руси и образования русского централизованного государства (с конца XIV до начала XVI в.).

4. Литература периода укрепления русского централизованного государства (XVI–XVII вв.).

Кусков В.В. История древнерусской литературы. 7-е изд. М., 2002.

Начальный период формирования древнерусской литературы (конец X – первая половина XI вв.).

Литература Киевской Руси (середина XI – первая треть XII вв.).

Литература периода феодальной раздробленности (вторая треть XII – первая половина XIII в.) – период формирования и развития местных и областных литератур.

Литература периода борьбы русского народа с монголо-татарскими завоевателями и начала формирования централизованного государства (вторая половина XIII–XV в.).

Литература централизованного русского государства (конец XV–XVI в.).

Литература формирующейся русской нации (XVII в.). Литература переходного периода, в котором выделяются два этапа: первый от начала века до 60-х годов и второй – от 60-х годов до конца XVII – первой трети XVIII вв. «Последний этап и может быть определен как переходный период от литературы Древней Руси к литературе Нового времени»[13].

Прокофьев Н.И. Древняя русская литература. Хрестоматия. М., 1980.

Периодизация (по оглавлению).

Литература Киевской Руси (XI – первая треть XII в.).

Литература периода феодальной раздробленности (вторая половина XII – середина XIII в.).

Литература в период борьбы с иноземными завоевателями и объединения княжеств Северо-Восточной Руси (середина XIII – середина XV в.).

Литература в период укрепления Московского государства (середина XV – начало XVI в.).

Литература в период укрепления самодержавия и создания многонационального государства (начало XVI–XVII вв.).

Древнерусская литература: Хрестоматия / Сост. ***Н.И. Прокофьев.*** М., 2000. В новом переиздании хрестоматии периодизация несколько изменена Н.Н. Прокофьевой и Н.В. Трофимовой.

1. Литература Киевской Руси (XI – первая треть XII в.).

2. Литература периода феодальной раздробленности (вторая треть XII – первая треть XIII в.).

3. Литература периода монголо-татарского нашествия и объединения княжеств Северо-Восточной Руси (середина XIII – 80-е гг. XV в.).

- Литература начала монголо-татарского ига (середина XIII в. – 1380 г.).
- Литература эпохи Куликовской битвы и освобождения от монголо-татарского ига (1380 – 80-е гг. XV в.).

4. Литература московского централизованного государства (конец XV–XVI в.)

5. Литература «переходного» XVII в.

Ряд уточнений к этой периодизации, учитывающих уже специфику литературного процесса, даны в коллективном учебнике:

Древнерусская литература. XI–XVII вв.: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений / Под ред. ***В.И. Коровина.*** М., 2003.

1. Первый период (XI – первая треть XII вв.) – «относительного единства литературы».

2. Второй период (вторая треть XII – первая треть XIII вв.) – «появление областных литературных центров».

3. Третий период (вторая треть XIII – конец XIV вв.) – «монголо-татарского нашествия и борьбы с ним».

4. Четвертый период (конец XIV–XV вв.) – «складывания нового нравственного идеала эпохи».

5. Пятый период (конец XV–XVI вв.) – «литература эпохи Московского централизованного государства».

6. Шестой период, «столкновения новых и старых принципов художественного творчества», имеет два этапа:

- начало XVII в. – 60-е гг.;
- 60-е гг. – конец XVII в.

История русской литературы XI–XVII вв. Под ред. ***Д. С. Лихачева***. М., 1980.

Литература XI – начала XII в.

Литература середины XII – первой трети XIII в.

Литература периода монголо-татарского нашествия – второй четверти XIII – конца XIV в.

Литература конца XIV – первой половины XV в.

Литература второй половины XV – начала XVI в.

Литература середины и конца XVI в.

XVII в. – век перехода к литературе Нового времени.

В оглавлении, правда, фигурируют несколько иные периоды: два первых соединены в один, третий разбит на два, равно как и XVII век поделен на две половины.

Практически ничем от нее не отличается и академическая «История русской литературы», т. 1. «Древнерусская литература» / Под ред. ***Д. С. Лихачева*** (Л., 1980).

Характерно, что даже при едином «историческом подходе» исследователей к периодизации древнерусской литературы все же наблюдаются существенные различия как в выделяемых ими хронологических рамках периодов, так и в их количестве (от четырех до семи!). Такой разброс мнений не может удовлетворить историка литературы, поскольку свидетельствует о кризисной ситуации в литературоведении и заставляет задуматься о правомерности применяемого подхода к периодизации и, соответственно, построении самой истории древнерусской литературы.

В этой связи хочется еще раз обратить внимание на весьма существенное обстоятельство: в основу периодизации литературы, то есть *в разграничение определенных этапов эволюции художественного слова, была положена гражданская история (а порой и административно-географическое деление), но не явления самой литературы*[14].

На раннем этапе развития литературоведческой науки «исторический» подход вполне объясним и, может быть, даже оправдан, как напрашивающийся сам собою. Во-первых, своей тематикой древнерусская литература тесно связана с граждан-

ской историей, и появление большинства произведений обусловлено именно историческими событиями. А во-вторых, выстроенные в хронологической последовательности, они действительно создают впечатление истории древнерусской литературы. В-третьих, при господстве эмпирических наблюдений на ранней, примитивной, по словам акад. В.Н. Перетца, стадии «литературной критики»[15], отсутствовали даже типологические обобщения, не говоря уже о номотетических, формулирующих общие законы развития. Так что «исторический подход» был, вроде бы, закономерен.

Однако еще в начале 30-х гг. XIX в. В.Т. Плаксин писал: «...Не всегда История гражданства согласно идет с Историею Литературы; ибо перевороты первой, как и вообще события внешней жизни, совершаются быстро, часто силами посторонними, привходящими, а *изменения* последней *как проявления жизни внутренней, требуют духовной готовности, которая созревает медленно, возрастая естественным порядком*... Вот почему *История Русской литературы*, независимо от политических эпох и гражданских переворотов, *должна быть разделена по свойству своего развития*... (выделено мной. – *А.У.*)»[16].

Кроме того, литературу нельзя рассматривать только как форму *общественного* сознания. Не следует забывать, что она и форма *художественного* сознания, поскольку своими определенными художественными средствами решает творческие задачи.

«И в общественной, и в художественной жизни литературы имеются свои законы, своя внутренняя логика, у каждой свои интересы и движущие силы, т. е. – *своя история*, в одном случае – *литературно-общественного*, в другом – *литературно-художественного* развития. Это разные истории литературы и разные историко-литературные процессы со своими открытиями, эпохами, периодами, знаменательными вехами и датами, временные границы которых, как правило, не совпадают...» – замечает по поводу литературного процесса Нового времени А.С. Курилов[17].

Применительно же к литературному процессу в Древней Руси следует отметить теснейшую связь *общественно-религиозного* сознания и *художественного* сознания, что свидетельствует о едином литературном процессе, а стало быть, речь необходимо вести об одной истории древнерусской литературы (словесности).

1.1.3. О принципах периодизации литературы

Сейчас уже становится очевидным, что если ограничиваться, как при построении самой истории литературы, так и при разработке ее периодизации, только «историческим подходом» (пусть даже расширенным за счет еще и «географического»), то мы никогда не воспроизведем объективного течения литературного процесса, поскольку не сможем не с литературных позиций объяснить чисто литературные явления: появление жанра оригинальной мирской (бытовой) повести в XV в.; или эволюцию пейзажа в древнерусских сочинениях XI–XVII вв.; или появление личностного начала в древнерусской литературе; или возникновение поэзии в XVII в. *Чисто литературные явления невозможно объяснить ходом гражданской истории.*

Между тем до сих пор при попытке дать объяснения литературному процессу именно так и поступают. Как типичный пример такого «объяснения» приведу характерный пассаж Д.С. Лихачева, больше всех поработавшего в этой области, к тому же и редактора первого тома последней, по времени выхода, академической истории русской литературы в четырех томах: «*Под влиянием начавшейся централизации государственной власти*, новых социально-экономических условий, выдвинувших государственные интересы выше феодально-иерархических и породивших потребность в людях с высокими психологическими качествами, могущих преданно служить единому складывающемуся государству, *интерес к внутренней жизни человека достиг крайней степени напряжения* (выделено мной. – *А.У.*). Этот интерес усиливался веяниями южнославянского и византийского Предвозрождения, явившимися на Русь вместе со вторым южнославянским влиянием»[18].

Это суперэклектичное «объяснение» причин возникшего интереса к психологии человека ничего, на самом деле, не объясняет, поскольку нельзя считать серьезным утверждение, что «интерес к внутренней жизни человека достиг крайней степени напряжения» (как это?) «под влиянием начавшейся централизации государственной власти». Два параллельных и самостоятельных процесса – формирование новой религиозно-рационалистической системы мировоззрения (приведшей к перемещению внимания с объекта познания – Бога и сотворенного им мироздания, на субъект – человека, что равносильно революции в мировосприятии) и становление Российской государственности – механически сведены Д.С. Лихаче-

вым воедино, причем с указанием причинной зависимости (на основе материалистического понимания «бытия», определяющего «сознание») первого от второго. К ним, по традиции, присовокуплены «социально-экономические условия» и «второе южнославянское влияние» с «византийским и южнославянским Предвозрождением», то есть, типовой набор «объяснений», стремящийся ничего не упустить, но, по сути, ничего не проясняющий. Такие «объяснения», даже если они принадлежат известному ученому, не могут быть признаны удовлетворительными.

Есть и еще одна отрицательная сторона в «историческом подходе» при построении истории (и, соответственно, периодизации) древнерусской литературы: даже при максимальной затрате усилий мы не получим общей для XI–XX вв. картины единого литературного процесса, поскольку в построении литературы Нового и Новейшего времени литературоведение опирается на эволюцию художественного (творческого) метода и на связанные с ним литературные направления, то есть на чисто литературные явления, а литература древнего периода – на гражданскую историю. Получается, что история древнерусской литературы, построенная на одних принципах, подверстана к истории литературы Нового времени, построенной на совершенно других критериях чисто механически[19]. Красноречивым тому свидетельством является четкая хронологическая граница между ними – рубеж между XVII и XVIII вв. – 1700 г., прочерченная в большинстве академических и вузовских историй русской литературы.

Между тем еще треть столетия в литературе XVIII в. ощущались черты древнерусской словесности (она по-прежнему была безымянной, носила рукописный характер, писалась церковнославянскими буквами и т. д.), и до 30-х г. XVIII в. целесообразно говорить о переходном периоде[20], в который и происходило формирование художественного метода[21] – основного строительного материала новой и новейшей литературы.

Механическое соединение рубежом XVII–XVIII вв. истории средневековой литературы с историей новой литературы породило еще одно ошибочное представление о «скачке» в развитии русской литературы в Новое время[22]. Хотя сами же исследователи отмечают продолжение новой литературой идей, тем и т. д. древнерусской литературы, то есть преемственность в их развитии.

Чтобы научно объяснить эволюцию русской средневековой литературы от освоения письменности до переходного периода, от Нового времени и до наших дней, следует использовать *единый литературный критерий* как в определении периодов в развитии литературы, так и в оценке происходящего в их границах процесса. Только тогда получится цельная, изложенная с единой позиции история русской литературы[23]. Но это должен быть не исторический, и не географический, и даже не синтетический, объединивший их воедино, подход, а культурологический, в значительной степени опирающийся на эволюцию средневекового мировоззрения, поскольку именно мировоззрение писателей влияло на развитие литературы.

В рамках этого универсального (типологического) подхода необходимо разработать, применительно к древнерусской письменной словесности, литературоведческий подход, ибо *нельзя литературное явление* внутри периода объяснить не с литературных позиций, как, впрочем, выделить и сам период в истории литературы без учета совокупности характерных именно для него литературных явлений, слагающихся в определенную литературную систему.

На значение единого и только *литературного критерия* в периодизации и в построении истории литературы указывали в свое время известные теоретики литературы Р. Уэллек и О. Уоррен: «*Литературный критерий* – и только он – определяет существо и границы *литературного* периода (выделено мной. – *А. У.*)»[24]. Впрочем, никто, думаю, не станет отрицать правомерность такого подхода.

«"Период", – по их мнению, – есть отрезок времени, в который задает тон определенная система литературных норм и образцов и тип художественной условности, возникновение которых, равно как и распространение, расщепление, интеграция и исчезновение, может быть прослежено...» (с. 283). Именно в фиксации «смены одной системы норм – другой» и заключается «история периода» (с. 283–284).

В свою очередь «система норм» или «некоторое единство» «может быть только величиной относительной», то есть реализуется наиболее полно лишь в определенный период. Если бы это была величина абсолютная, то каждый период был бы обособлен и изолирован от соседних китайской стеной, и не могло быть и речи о развитии культуры или литературы. «Поэтому в каждом периоде непременно присутствуют и пе-

режитки предшествовавшей системы норм, и зародыши будущей» (с. 284).

И хотя Р. Уэллек и О. Уоррен не определили «систему норм», присущую разным периодам, и не нашли «общее основание», необходимое для построения истории литературы, они, безусловно, уловили правильное направление для поиска этих решений еще в 30-е гг. XX в.

1.1.4. Теория «стиля эпохи»

1.4.1. Нельзя сказать, чтобы ранее не предпринимались попытки с литературных позиций охарактеризовать периоды в истории древнерусской литературы. В начале XX в. возникла теория «стиля эпохи», обоснованная в отечественном литературоведении академиками В. Н. Перетцом[25] и П. Н. Сакулиным[26].

«Стиль, – замечает В. Н. Перетц, – по выражению Эльстера... "есть сумма подчиненных объединяющей норме средств выражения, в которых обнаруживаются эстетическая концепция и преобразующая сила творящего". Стиль, живописующий душевные переживания, тончайшие оттенки настроений, первоначально создаваемый индивидуальным творчеством поэта, вместе с тем является характерным показателем поэтического мышления и восприятия эпох. *Всякая эпоха есть эпоха господства определенного стиля*. Однородность, общность идей, настроений и переживаний влечет за собою (независимо от намеренного литературного подражания) сходство и даже однородность в манере выражения мира чувствований и идей. *Поэтический стиль эпохи* (курсив мой. – *А. У.*) проникает во все произведения ее, как бы объединяя их в одно целое. Стиль обращает литературу данного периода и данной группы – как бы в создание одного коллективного лица с определенной в каждом случае физиономией... Стиль не остается незыблемым, неподвижным; он видоизменяется во времени, и задача историка обнаружить и проследить эти видоизменения в связи с ростом исторических условий и видоизменением эстетического и идейного содержания эпохи» (с. 14–15).

В. Н. Перетца поддерживал П. Н. Сакулин: «Высшим обобщением явится литературный стиль эпохи» (с. 48). Он даже написал монографию («Русская литература. Социолого-синтетический обзор литературных стилей». Ч. 1, 2. М., 1928), в которой «историческое развитие России до половины XVII в.» принял за одну «культурную эпоху» («литературную старину»)

и выделил в ней два стиля: «церковный стиль» («ирреальный»), который охватывает апокрифы, агиографию, устную религиозную поэзию – легенды и духовные стихи; и «светский стиль» («реальный»), распространяющийся на повести – дидактические, исторические, воинские, публицистические, бытовые. Обращает на себя внимание, что, исследуя явления литературы, П. Н. Сакулин оперирует понятием «культурная эпоха», тем самым подразумевая их неразрывную связь.

Несмотря на то что его подход в изучении художественной специфики древнерусской литературы явился значительным продвижением вперед, в целом теория оказалась малопродуктивной. Если не считать ее отдаленного отражения в двух выделенных И. П. Ереминым в древнерусской литературе способах изображения жизни – «достоверном воспроизведении единичных фактов» («правдивости деталей») и «идеальном преображении жизни» («условности»), – являющихся, по его мнению, «двумя сторонами одного и того же творческого метода»[27], она не нашла себе поддержки среди ученых.

Гораздо перспективнее казалось в 30–40-х гг. XX в. изучение «стилей эпохи», напрямую связываемое с построением новой истории русской литературы. Не случайно В. П. Адрианова-Перетц, будучи редактором первых томов десятитомной академической «Истории русской литературы», над которой шла работа в 40–50-е гг., сетовала в письме к Н. К. Гудзию: «ведь литературного принципа периодизации мы еще не выработали, и он появится после больших работ по истории стиля»[28], – и потому авторам и в тот раз пришлось довольствоваться «историческим принципом» периодизации[29].

Приоритет в изучении «стилей эпох» в славянских литературах принадлежит талантливому украинскому ученому Д. И. Чижевскому, издавшему на украинском языке в Нью-Йорке в 1956 г. «Историю украинской литературы (от начала до эпохи реализма)»[30].

В этой, пожалуй, первой рассматривающей с литературных позиций истории украинской литературы, исследователь выделил девять эпох, с характерным для каждой доминирующим стилем:

Эпоха монументального стиля – XI в.;
Эпоха орнаментального стиля – XII–XIII вв.;
Переходная эпоха – XIV–XV вв.;
Ренессанс и Реформация – конец XVI в.;
Барокко – XVII–XVIII вв.;

Классицизм – конец XVIII – 40-е гг. XIX в.;
Романтика – конец 20-х гг. – начало 60-х гг. XIX в.;
Реализм – от 60-х гг. XIX в.;
Символизм – начало XX в.

«Кажется, – пишет Д.И. Чижевский, – можно открыть даже некую закономерность в смене литературных стилей. Эта закономерность базируется на постоянной смене противоположных тенденций: стилистическое развитие, а частично и идеологическое идет путем постоянного колебания между двумя противоположными полюсами. Какими бы разнообразными не были бы многочисленные литературные стили, что сменялись в европейских литературах на протяжении долгих столетий, однако в них легко заметить два типа, которые характеризуются противоположными чертами: любовью к простоте, или же склонностью к усложненности»[51].

В отечественном литературоведении разработка проблемы «стиля эпохи» принадлежит акад. Д.С. Лихачеву[52], весьма критически отнесшемуся к выделению Д.И. Чижевским двух типов литературных направлений[53] в славянских литературах (в том числе и русской), начиная со средневекового периода. По мнению Д.С. Лихачева, в основе представленной Д.И. Чижевским «формалистической схемы смен литературных направлений лежит представление, что каждое направление само порождает свою противоположность. Причина этого, согласно данной схеме, заключается, очевидно, в том, что художественное возбуждение постепенно притупляется и вызывает потребность в обращении к своей противоположности. Одно литературное направление сменяется другим в силу "устаревания" первого, в силу того, что стиль «приедается» и литературные вкусы требуют новизны и эта новизна оказывается, согласно этой схеме, позади – в старом, оставленном перед тем типе направлений.

В этой бедной схеме литературного развития по существу отрицается движение литературы вперед, воздействие действительности, накопление опыта, литературного умения, – в конечном счете отрицается и традиция.

Кроме того, практически эта схема, выработанная Д. Чижевским для всех славянских литератур, не может быть применена к русской литературе: русская литература не знала ренессанса; барокко и классицизм вовсе не определялись как направления двух противоположных типов, символизм не сменил собой реализма и т. д.»[54].

Для нас важно, что далее в своей работе Д.С. Лихачев обратил внимание на стилистические связи между литературой и изобразительным искусством, тем самым подчеркнув связь в развитии средневекового мировоззрения и культуры. По сути, он стремился выявить типологию «стиля эпохи», или, применяя его терминологию, «художественное лицо эпохи»: «Художественное лицо эпохи – это не литературное направление, не направление одного какого-либо искусства. Художественное лицо эпохи меняется медленнее, чем сменяются направления, оно сказывается в особенностях стиля, в самом широком смысле этого слова, общих для всех искусств и опирающихся на свойственные эпохе особенности общественного развития, особенности, объединяющие все противоречия эпохи и самую борьбу идеологий, в ней происходящую (...).

Литература тесно связана с художественным лицом эпохи. Это художественное лицо определяется уже в XI в. и меняется в XII и XIII вв. Оно совсем новое со второй половины XIV в. и приобретает особые черты в конце XV и в XVI в. Оно необыкновенно сложно и внутренне противоречиво в XVII в., объединяя в это время ожесточенную борьбу различных тенденций.

Изучение художественного облика различных эпох – дело будущих исследований, сейчас же отметим, что эта тесная связь древней русской литературы с другими искусствами налагает на исследователей обязанность особенно внимательно изучать русскую литературу XI–XVII вв. в ее взаимоотношении со всеми прочими видами искусства. Изучение этих связей дает нам ключ к пониманию литературного процесса»[35].

На протяжении семи столетий ученый выделяет восемь доминирующих стилей:

Монументальный стиль, или стиль монументального историзма XI–XIII вв., присущий летописям, воинским повестям. Он отличается церемониальностью, геральдичностью, репрезентативностью, надындивидуальностью. «Стиль монументального историзма получил свое воплощение в искусстве с еще большей выразительностью, чем в летописи»;

Эпический стиль XI–XIII вв., связанный с народным творчеством. Он – не психологичен. В основе образности – подвиги героев. В средневековое изобразительное искусство проникают только отдельные элементы этого стиля;

Экспрессивно-эмоциональный стиль конца XIV–XV в. Характерен для житийной литературы. Запечатлевает отдельные психологические состояния человека («абстрактный пси-

хологизм»). К этому стилю Д.С. Лихачев относит новгородские росписи XIV в., причем в оценке стиля сходится с искусствоведами (Б.В. Михайловским, Б.И. Пуришевым, М.В. Алпатовым, Н.Г. Порфиридовым);

Стиль «психологической умиротворенности» XV в. Его исследователь обнаруживает в творчестве Андрея Рублева и художников его круга и «Повести о Петре и Февронии Муромских»;

Стиль идеализирующего биографизма XVI в., стиль «второго монументализма». Он присущ Степенной книге и фрескам Золотой палаты Московского Кремля;

«Резко сниженный», «нарочито будничный» стиль демократической литературы XVII в., который можно назвать «бытовым». Аналогии ему в изобразительном искусстве Д.С. Лихачев не находит;

«Стиль патетического опрощения человека», свойственный протопопу Аввакуму (XVII в.). Примеры из области изобразительного искусства тоже отсутствуют;

«Стиль барокко» второй половины XVII в. – помпезен, официален, орнаментален, замысловат, многопредметен, жизнерадостен. «Великолепные образцы стиля русского барокко можно найти в зодчестве, в прикладном искусстве, в живописи. Одно из наиболее ранних проявлений стиля барокко в русской живописи – превосходные росписи церкви Троицы в Никитниках в Москве, 1652–1653 гг.»[56].

Хотя *перечисленные стили* выделены внутри определенных эпох, они *не только не характеризуют эпоху в целом, но даже не являются доминирующими в выделенном периоде.*

По верному замечанию В.В. Кускова, «картина развития стилей, нарисованная Д.С. Лихачевым, несколько схематизирует более сложный процесс развития нашей древней литературы. В XI–XII вв. стиль средневекового монументального историзма преобладает в исторических жанрах, где в зависимости от характера произведения наблюдается и эпический народный стиль. Однако в этот же период можно говорить о развитии и эмоционально-экспрессивного стиля в произведениях Илариона, словах Кирилла Туровского, в анонимном "Сказании о Борисе и Глебе". Иную стилевую окраску имеют такие произведения, как "Поучение" Владимира Мономаха, "Слово" Даниила Заточника»[57].

Стиль монументального историзма XI–XIII вв. не затронул исторические сказания и предания и был «внутренне чужд»

церковным жанрам. С этим утверждением В.А. Грихина нельзя не согласиться, как и с другими его верными замечаниями по поводу экспрессивно-эмоционального стиля в литературе XIV–XV вв.: «Главенствующее положение он занимает в агиографии, но исторические повести XIV в. имеют иную стилевую окраску и связаны с предшествующей традицией исторического повествования»[38].

Этой же точки зрения придерживается и В.В. Кусков: «В XIV–XV вв. эмоционально-экспрессивный стиль первоначально охватывает только агиографическую литературу, а исторические повести написаны в стиле, который можно условно назвать "фактографическим". Здесь уместно поставить вопрос о развитии местных областных стилей письменности: новгородском, тверском, муромо-рязанском, московском. В XVI в. происходит процесс слияния областных стилей в единый общерусский стиль официальной литературы, названный Д.С. Лихачевым стилем второго монументализма. Однако наряду с этим стилем формируются стили, связанные с публицистикой. В них широко используется аллегория, изображается быт, и все более значительную роль начинает играть художественный вымысел»[39].

Близкое приведенному мнению высказывал и В.А. Грихин: «В литературе XVI в. ведущая роль принадлежит не стилю идеализирующего биографизма, а публицистическому, поскольку публицистические жанры являются ведущими в литературе этого времени»[40].

«В XVII в. под влиянием общего процесса обмирщения культуры окончательно разрушается стиль монументального историзма и возникает беллетристический стиль. В литературе, создаваемой в посадских слоях населения, стиль демократизируется, в придворной литературе он приобретает большую книжную искусственную изощренность»[41].

К этому остается добавить, что обнаруженный у Аввакума «стиль патетического опрощения человека» никак нельзя распространить на всю эпоху, то есть XVII в., к тому же и Д.С. Лихачев указывает на присутствие рядом с ним еще двух стилей.

Да и сам исследователь признавал «немало... "исключений" из господствующей стилистической системы», причем «этих исключений в литературе, пожалуй, не меньше, чем признаков господствующего стиля, но они сами по себе не составляют еще нового стиля, и не отменяют господствующего стиля, как системы»[42]. Но если обнаруживается столь значительное коли-

чество «исключений», то правомерно ли говорить о «господствующем стиле как системе», да и вообще – о системе?

Логичнее предположить, что *система должна охватывать весь выделяемый период*, включая в себя и «исключения», подготавливающие новую систему нового временного периода. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что при типологической схожести эволюции художественных процессов в литературе и изобразительном искусстве выделенный исследователем «стиль эпохи» проявляется порой только в литературе и отсутствует в живописи. Правомерно ли тогда вообще постановка вопроса о стиле эпохи? По сути дела, речь должна идти не о «стиле эпохи», а о типологическом стиле, проявляющемся на ограниченном отрезке времени и только в определенных жанрах словесности и изобразительного искусства.

Совершенно очевидно, что «стиль эпохи» – категория, искусственно выделенная исследователями, поскольку не дает объяснения происходящим в тот или иной период литературным явлениям. Показательно, что известные литературоведы – С.С. Аверинцев, М.Л. Андреев, М.Л. Гаспаров, П.А. Гринцер, А.В. Михайлов, видимо, признавая (ощущая) ограниченность понятия «стиль эпохи», используют другое выражение – «поэтическая доминанта эпохи»[43]. Не случайно и сам Д.С. Лихачев так нигде и ни разу не дал четкого определения используемого им понятия. Что, в таком случае, подразумевать под «стилем эпохи»? Это некое организующее начало, первотолчок, или же результат деятельности человека? Судя по примерам и рассуждениям Д.С. Лихачева, – это результат деятельности людей, т. е. следствие. А что же выступает причиной? Остается неясным.

В одной из последних своих работ Д.С. Лихачев признавал: «Говоря о литературоведческих картинах литературы с точки зрения теории наблюдения, мы должны отметить, что наиболее "разрушительными" для литературы являются те, в которых наиболее сказываются тенденции научного "редукционизма", т. е. попыток сведения сложного к простому, элементарному... То же редукционистское упрощение литературы существует и в концепциях смен стилей, особенно в той части их, где создатели этих концепций, иногда верно, пытаются усмотреть известную последовательность (Д. Чижевский, Д. Лихачев). Однако сколь бы ни были верны концепции стилей и их смен в литературе, редукционизму, им присущему, следует противопоставить "свободу электро-

на" – свободу воли творца, осуществляемую через его талант и гениальность»[44].

Д. С. Лихачев не случайно говорит о литературоведческих картинах литературы, которые можно «наблюдать», «усмотреть», но не осмыслить в ходе номологических (П. Н. Сакулин) обобщений. Речь нигде не идет о выявлении (открытии) законов развития литературного процесса. Отдельные «литературоведческие картины литературы» не превратились в историю литературы. Из этого можно заключить, что и «концепция смен стилей» не может быть принята за теоретическую основу истории древней русской литературы.

1.1.4.2. Практически тем же путем пошли и историки культуры, используя в своих обобщающих исследованиях и исторический, и географический принципы построения истории русской средневековой культуры[45]. Но особо следует остановиться на фундаментальных работах Г. К. Вагнера[46]. В самой последней из них – «Искусство Древней Руси» – он использует уже известную нам периодизацию, но придает ей существенный смысловой оттенок:

1. Искусство «монументального историзма» (конец X–XI в.);
2. Трансформация «монументального историзма» (XII – начало XIII в.);
3. Подготовка Предвозрождения (вторая половина XIII–XIV в.);
4. Русское Предвозрождение (XV в.);
5. Модификация Предвозрождения (XVI в.);
6. Ренессанс или Барокко? (XVII в.)[47].

Выделенные исследователем периоды получают названия или по доминирующим в них «стилям эпохи», или по явлениям общеидеологического порядка. Но, что для нас важно, Г. К. Вагнер придерживается в своей периодизации истории культуры *мировоззренческого принципа,* поскольку в его работах *стиль* рассматривается «не с чисто формальной стороны, а как *мировоззренческая* (выделено мной. – *А. У.*), эстетическая проблема и вместе с тем как исторически конкретная категория, в которой отражается если не эстетический идеал эпохи, то, во всяком случае, преобладающие художественные тенденции»[48].

Вслед за Д. С. Лихачевым он разрабатывает теорию «стиля эпохи», но уже преимущественно на основе древнерусского искусства, а не литературы.

Важно отметить методологическую базу исследователя, на основе которой получены его результаты.

«...Теория требует, – пишет Г. К. Вагнер, – чтобы характер основания отразился в обосновываемом явлении. С этой целью в качестве оснований для определения того или иного стиля мною берутся не менее двух признаков: один, обращенный к гносеологии, другой – к художественной стилистике. Именно эстетический метод и дает возможность такого подхода.

Соединение частнонаучного эстетического метода с общим комплексным методом способно вскрыть специфику проблемы стиля древнерусского искусства, то есть действительную картину "философски этических, эстетических, космогонических и конкретно-исторических представлений"[49], воплощенных мастерами в своих произведениях» (с. 69).

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что исследователь, вслед за Д. С. Лихачевым, рассматривает «стиль эпохи» как выражение творческой деятельности художника (писателя), т. е. как *результат* действия, чем-то вызванное *следствие*. Но в недостаточной степени рассматривается вопрос о *причинах* этих изменений – *эволюции мировоззрения*, хотя само миропредставление художников, по определению, учитывается.

Классификация и периодизация «стилей эпохи», таким образом, происходят на основе результатов творческой деятельности (т. е. следствия) – художественно-эстетических форм, что изначально подразумевает их ограниченность, поскольку не все творения дошли до нас и не все в равной степени изучены. Это ощутил и сам исследователь: «Но этот охват (всех областей творчества. – *А. У.*) может быть и не полным, вне господствующей стилевой тенденции могут остаться довольно заметные области творчества (подчеркнуто мной. – *А. У.*). В нашем понимании это тоже будет "стиль эпохи" (т. е. как бы ничем не обусловленный, что изначально указывает на искусственность самого понятия "стиль эпохи". – *А. У.*), по отношению к которому стилистические тенденции боковых русел будут не более как второплановыми и вообще второстепенными» (с. 69).

Если «довольно заметные области творчества» становятся «не более как второплановыми и вообще второстепенными» «стилистическими тенденциями», то насколько тогда *объективно* отражают исторически сложившуюся ситуацию полученные результаты исследования? И корректно ли выстраивать как *общую историю культуры*, так и *историю средневековой литературы*

на основе выделяемых «стилей эпохи», если они не охватывают всех явлений?

Совершенно очевидно, что необходимо искать более *общее основание* для построения истории древнерусской литературы и культуры[50].

Раздел второй

Типология стадиального развития мировых литератур

1.2.1. Стадиальное развитие мировых литератур

О стадиальном развитии мировых литератур (причем хронологические периоды стадий в отдельной национальной литературе могли по продолжительности существенно различаться) заговорили в конце XX столетия. При этом исследователи применили, как его назвал Г. Н. Поспелов, «европоцентристский» подход, поскольку «только в литературах (...) европейских народов возможно выявить – при их сравнительном изучении – *закономерную стадиальность* их развития»[51].

На это же обстоятельство указывает и В. Е. Хализев: «Стадии литературного процесса привычно мыслятся как соответствующие тем этапам истории человечества, которые с наибольшей отчетливостью и полнотой явили себя в странах западноевропейских и особенно ярко – в романских. В этой связи выделяются литературы древние, средневековые и – литературы Нового времени с их собственными этапами (вслед за Возрождением – барокко, классицизм, Просвещение с его сентименталистской ветвью, романтизм, наконец, реализм...)»[52].

Наибольшую дискуссию вызвал вопрос о географических границах эпохи Возрождения, ее культуры и литературы. Обсуждение этой проблемы «обнаружило недостаточность традиционной схемы мирового литературного процесса, которая ориентирована в основном на западноевропейский культурно-исторический опыт и отмечена ограниченностью, которую принято именовать "европоцентризмом". И ученые на протяжении двух-трех последних десятилетий (пальма первенства здесь принадлежит С. С. Аверинцеву) выдвинули и обосновали концепцию, дополняющую и в какой-то степени пересматривающую привычные представления о стадиях литературного развития»[53].

В данном случае В. Е. Хализев имел в виду статью С. С. Аверинцева «Древнегреческая поэтика и мировая литература»[54],

в которой тот выделил «три состояния литературной культуры» в европейской литературе, не равные по своей продолжительности: «...В истории литературной культуры европейского круга выделяются три качественно отличных состояния этой культуры:

(1) дорефлективно-традиционалистское, преодоленное греками в V–IV вв. до н. э.;

(2) рефлективно-традиционалистское, оспоренное к концу XVIII в. и упраздненное индустриальной эпохой;

(3) конец традиционалистской установки как таковой.

Различие между этими состояниями – явления иного порядка, чем различие между сколь угодно контрастирующими эпохами, как то, между античностью и средневековьем или средневековьем и Ренессансом»[55].

С рядом уточнений – выделяются не просто «три состояния культуры», а «три наиболее общих и устойчивых типа *художественного сознания»* – эта концепция развития уже *мировой литературы* (с учетом на сей раз и восточных литератур и более четким указанием хронологических границ) была принята и расширена в совместной статье С.С. Аверинцева, М.Л. Андреева, М.Л. Гаспарова, П.А. Гринцера и А.В. Михайлова[56], которая представляет собой обобщение их собственных разработок по исторической поэтике[57].

Для нас весьма существенным является тот факт, что в качестве основного критерия в выделении глобальной «литературной эпохи» выступает *«художественное сознание»*, то есть понятие, напрямую связанное с мировоззрением, а каждый период получил сжатую типологическую характеристику на уровне поэтики.

«Именно художественное сознание, в котором всякий раз отражены историческое содержание той или иной эпохи, ее идеологические потребности и представления, отношения литературы и действительности, определяет совокупность принципов литературного творчества в их теоретическом (художественное самосознание в литературной теории) и практическом (художественное освоение мира в литературной практике) воплощениях. Иначе говоря, художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике, а смена типов художественного сознания обуславливает главные линии и направления исторического движения поэтических форм и категорий» (с. 3).

Но поскольку «между типами художественного сознания не существует признанных и очевидных границ», то «можно

говорить о типах художественного сознания эпох Древности, Средневековья, Возрождения и т. д.; классицизма, романтизма, реализма и т. д.; в пределах одной эпохи типы художественного сознания могут перекрещиваться (например, барокко и классицизм, романтизм и реализм) либо, напротив, еще более дробно дифференцироваться в различных направлениях (например, эпическом, психолого-драматическом, социально-бытовом, сатирическом и др. в реализме) и у отдельных писателей. Предварительно и в известной мере условно – в качестве всеохватывающих и особенно значимых для исторической поэтики – нами выделяются, однако, три наиболее общих и устойчивых типа художественного сознания: 1) архаический, или мифопоэтический, 2) традиционалистский, или нормативный, 3) индивидуально-творческий, или исторический (т. е. опирающийся на принцип историзма). Хронологические рубежи между этими типами сознания определены в целом двумя важнейшими социально-культурными переворотами в мировой истории: в VI–V вв. до н. э. (т. н. "осевое время" Древности, характеризуемое возникновением новых форм государственности и идеологическими движениями, которые изменили интеллектуальный климат в различных частях тогдашнего цивилизованного мира) и в конце XVIII века (время утверждения "индустриальной эпохи" в ее глобальном масштабе)» (с. 3–4).

Следует обратить внимание, что, несмотря на выделение как основополагающего понятия «литературной эпохи» того или иного типа художественного сознания, «претворяющегося в поэтике», границы между тремя типами сознания авторами определяются ***все же «важнейшими социально-культурными переворотами в мировой истории»***: возникновением новых форм государственности, идеологическими движениями и временем утверждения «индустриальной эпохи». Иными словами, исследователи признают влияние «социально-культурного фактора» на формирование художественных систем как в целом (поскольку в «художественном сознании» эпохи отражается и ее «историческое содержание», и «ее идеологические потребности и представления»), так и в части определения их границ.

Совершенно очевидно, что внутри выделенных глобальных «литературных эпох», охватывающих *тысячелетия*, постоянно происходят изменения, формирующие определенные эстетические системы в продолжение *столетних* периодов.

«Очевидно, что внутри каждого из указанных общих типов художественного сознания "укладываются" несколько традиционных и общепризнанных периодов и направлений развития литературы (устная и архаическая письменная словесность – для первого типа; древность, средневековье, возрождение, классицизм, барокко – для второго; романтизм, реализм, символизм и др. – для третьего), и ни в коей мере нельзя пренебречь различиями их поэтик. Но, наряду с выявлением этих различий, главную задачу составляет изучение и определение тех константных черт в литературном процессе, которые обнаруживаются в длительной временной перспективе; наряду с анализом преемственной эволюции способов и средств художественного творчества (а также по ее ходу разного рода "ретардаций", "предвосхищений") – выделение тех кардинальных, сущностных изменений в них, которые характерны как раз для смены типов художественного сознания» (с. 4).

1.2.2. О принципах развития русской литературы

1.2.2.1. Еще в конце 70-х гг. А. Гуревич указал на слабую взаимосвязь (и даже ее отсутствие) между «социально-историческими условиями» и определенными литературными направлениями в России[58]. Точнее, в их несоответствии с аналогичными явлениями в Западной Европе.

Исследователь приходит к выводу, что «одни и те же литературные направления могут складываться в разных общественных ситуациях, и тогда ни о каком "сходстве социально-исторических условий" говорить не приходится» (с. 166). На примере взаимосвязи «общественно-исторической ситуации» с появлением классицизма во Франции, Англии, Германии, Италии и т. д. А. Гуревич указывает на различие *условий* для появления классицизма в этих странах и что, исходя из этого, нельзя говорить об «общеевропейской модели» классицизма, поскольку в каждой стране это литературное направление имело свое национальное своеобразие (с. 174).

Пример России еще более красноречив. «Пусть "социально-эстетическая почва" была в России во многом иной, классицизм стал все же вполне реальным и весьма влиятельным направлением русской литературы, утвердившим в ней – под воздействием французских образцов – принципиально новую художественную систему» (с. 182).

Здесь следует особо подчеркнуть, «что классицизм был первым в России литературным направлением, первым серьезным шагом по пути европейского художественного развития» (с. 179), и он был чисто рационалистическим направлением, т. е. осознанно усвоенным из чужого опыта и привнесенным литераторами в русскую литературу.

Это рационалистическое начало в осмыслении творческого метода русскими писателями очень важно для понимания различия (и границы) между переходным периодом от средневековой литературы к новой (в котором, несмотря на секуляризацию сознания и заметный рационализм, литературного направления еще не было) и собственно литературой Нового времени со сформированным литературным направлением.

Дальнейшее развитие русской литературы в XIX в. так же «нетипично». На это обратил внимание в вызвавшей много откликов статье «О принципах построения истории литературы» В. В. Кожинов[59]. А. Гуревич поддерживает на определенных этапах позицию В. В. Кожинова: «...Рассматривая XVIII в. и даже первые десятилетия XIX как эпоху русского Возрождения, В. Кожинов (и это вполне логично) пытается обнаружить последующие литературные направления лишь в более позднее время — в 1840–1870 гг., когда Россия *находилась примерно на той же стадии общественного развития* (выделено мной. — *А. У.*), что и передовые европейские страны во второй половине XVIII — начале XIX столетия. И действительно, в русской литературе той поры возникают явления, в духовном и эстетическом отношении довольно близкие западным просветительству, сентиментализму, романтизму. Но самостоятельными литературными направлениями они все-таки не стали» (с. 185).

Здесь само собой напрашивался вывод о независимости или, по крайней мере, не прямой зависимости литературного направления и «социально-экономической стадии (фазы)» развития общества.

Становится очевидным, что литературное направление формируется не столько общественно-исторической (экономической) формацией, сколько самостоятельным от нее мировоззрением писателей. Именно поэтому в начале XIX в. в русской литературе присутствуют и классицизм, и сентиментализм, и романтизм.

Эта «неправильность» и «неклассичность» в развитии русской литературы и позволяет ставить вопрос об иных номоло-

гических *законах* развития литературы и говорить не о типологических соответствиях социально-экономических формаций и литературных направлений в разных странах, а о *типологических соответствиях в развитии мировоззрения и литературы.*

Кроме того, несмотря на напрашивающуюся аналогию между исторической категорией — «общественно-экономической формацией» — и литературоведческим понятием — «литературным направлением», «обозначающим стадиальность литературного развития и проявляющийся именно в этой стадиальности его закономерный характер», Е. Н. Купреянова указывает на методологическое размежевание двух понятий: «...Понятия общественно-исторической формации и литературного направления не могут рассматриваться как методологически абсолютно тождественные. Первое распространяется на всю историю человечества, *второе же применимо к истории литературы только нового времени* (выделено мной. — *А. У.*)»[60].

К тому же «понятие общественно-экономической формации заключает в себе основополагающий критерий периодизации общественного развития согласно тому способу производства, который является для данной формации господствующим. Через господствующий способ производства определяются как ее типологические особенности, так и связь с предшествующей и последующей формациями, обуславливаемая развитием производительных сил и их соотношением с производительными отношениями».

Е. Н. Купреянова делает весьма существенный для нас вывод: «К сожалению, *понятие литературного направления подобной разрешающей силой не обладает. Оно не несет в себе* **общего** *для всех направлений критерия периодизации литературного развития* (выделено мной. — *А. У.*), который в каждом отдельном случае отвлекается от особенностей данного направления и потому оказывается лишенным общего основания».

2.2.2. От сравнительного изучения *закономерного* стадиального развития европейских литератур к *индивидуальному* развитию литературы национальной, и в частности русской, — таков путь исследований Г. Н. Поспелова. Ученый исходил из того же положения, что «народы мира исторически развиваются в последовательности и смене социально-экономических формаций. И это не может не отражаться на общественном бытии людей и их общественном сознании, в частности — на их "идеологическом миросозерцании", которое... являются *основ-*

ным источником содержания их художественного творчества, в частности – литературного»[61].

Однако у каждого народа могут быть свои особенности в историческом развитии экономических формаций, которые ведут к несовпадениям и в стадиальном развитии национальных литератур. Поэтому, по мнению Г. Н. Поспелова, «надо делить развитие литератур по *его собственным стадиям*, а не по хронологии потому, что разные национальные литературы часто проходили *одну* и ту же стадию развития в *различные* хронологические периоды, иногда в очень различные. (...) Далее, неудобно делить развитие литератур сначала по хронологии, а потом переходить к другим признакам деления – идеологическим, а далее – к собственно художественно-литературным. А у нас так обычно и получается. По установившимся представлениям первая стадия развития европейских литератур – это античная литература, древнегреческая и римская. За ней идет стадия литературы "средних веков". И то, и другое – собственно хронологическое деление. За литературой "средних веков" следует литература Возрождения или, точнее, "гуманизма". Но гуманизм – это мировоззренческое, идеологическое явление, и указание на него вводит второй признак деления. За "Возрождением" следует "классицизм" – это явление уже собственно художественное, это – одно из первых ясно и полно оформившихся литературных *направлений*. Возникает, таким образом, еще один, уже третий признак деления. За "классицизмом" обычно следует эпоха Просвещения. Но "Просвещение" – это снова явление общеидеологического порядка. Значит, происходит возвращение ко второму признаку деления» (с. 29–30).

Стало быть, «один из больших недостатков существующих представлений о стадиальности развития национальных литератур – это нерасчлененность понятия о *стадиях* такого развития, определяемых своеобразием идейно-художественных особенностей творчества на каждой из них, и понятие о *хронологических границах* каждой такой стадии в каждой из национальных литератур» (с. 30).

Неразработанность понятия «стадия» не может, однако, служить отказом в его использовании при построении истории литературы. Просто предварительно нужно определить понятийную сущность «стадии».

Г. Н. Поспелов задается вопросом, «о чем именно должна идти речь» в разговоре о стадиальном развитии? Приведенное

тут же уточнение: «О смене литературных "направлений" *или* смене литературных "течений"», – свидетельствует, что собственный интерес Г. Н. Поспелова как ученого лежит в большей степени в области литературы Нового времени, хотя в своей работе он рассматривает стадиальное развитие и античной, и средневековых литератур.

Существенным является следующее его замечание: «Прежде всего, *необходимо более ясное и отчетливое понимание основных особенностей каждой стадии литературного развития в ее отличии от других, предшествующих и последующих* (выделено мной. – *А. У.*). Здесь еще много неясного и невыявленного – и понятийно, и терминологически» (с. 29).

«...Гораздо вернее было бы говорить не о том, что на каждой стадии национального литературного развития существовало какое-то одно литературное течение или направление, но о том, что для той или иной стадии характерно преобладание, *господство* какого-то или каких-то течений и направлений, наряду с которыми в той или иной мере *существовали и другие*. Одни из них могли быть рецидивом течений, господствовавших на предыдущей стадии развития, другие – предвосхищением последующей» (с. 31).

Г. Н. Поспелов первым попытался выявить стадии в развитии русской литературы и выстроить ее историю с единых – литературных – позиций. Стадиальному развитию русской литературы Г. Н. Поспелов посвятил отдельную главу своей книги. И в ней приоритет принадлежит литературе Нового времени, начиная с 40-х гг. XVIII в. Слабым же звеном в его концепции оказался так называемый «древнерусский период». Не будучи специалистом в этой области, Г. Н. Поспелов выделил его в *единую стадию*, тем самым признавая отсутствие какого-либо развития в русской средневековой литературе на протяжении шести с половиной столетий.

По его мнению, в русской литературе с XI в. до середины XVII в. «господствовало *авторитарное, церковно-государственное* идеологическое миросозерцание. Вследствие этого "мирские", собственно *художественные* (не "синкретические") произведения – такие, как "Слово о полку Игореве" или "Моление Даниила Заточника" – были в средневековой русской литературе редкими явлениями (здесь и далее выделено Г. Н. Поспеловым. – *А. У.*)» (с. 168). «Огромное же большинство произведений средневековой русской литературы имело *синкретическое* содержание – проповедническое, собствен-

но житийное, религиозно-мифологическое, легендарное, летописное» (с. 169).

«...К концу позднего средневековья, когда на Западе уже завершалась эпоха ренессансного гуманизма, Россия стала территориально самым крупным в мире *централизованным* государством. Для того чтобы держать под единой властью всю эту огромную расширяющуюся разноплеменную страну, необходимы были не только "крутая власть" и крепкий бюрократический аппарат, но в еще большей мере крепкое *идейное* обоснование государственного единства. В условиях средневековья – оно в России продолжалось до середины XVII в. – таким идейным обоснованием и самоутверждением могло быть только церковно-государственное *авторитарное* миросозерцание с соответствующими догматическими положениями, которые связывали бы религиозную мифологию в ее абстрактности с конкретными требованиями государственной власти. Вот почему русская литература "средних веков" и была по преимуществу авторитарной. Вот почему такая литература имела господствующее значение столь долгое время» (с. 169).

Из этой характеристики *первой стадии* развития русской литературы можно заключить, что древнерусская литература была *только* служанкой государственной власти и ни на что более не была способна (ибо не отмечено даже ее конфессиональное использование!), к тому же она еще и не развивалась! «Единственным дошедшим до нас собственно художественным произведением было в ней "Слово о полку Игореве"», – констатирует Г. Н. Поспелов (с. 170).

А потому и неутешительный вывод: «Такова была первая, очень долгая стадия развития русской литературы, в течение которой она, естественно (а почему, собственно, *естественно*?! – *А. У.*), очень сильно *отставала* от литератур Западной Европы: в большей мере – от итальянской, французской, английской, в меньшей мере – от немецкой. Она сильно отставала от них и по уровню своей художественности» (с. 170).

Здесь очевидно совершенное непонимание исследователем «художественной специфики» древнерусской литературы и тот подход, о котором говорил Н. С. Трубецкой.

Единственный проблеск художественности, согласно Г. Н. Поспелову, промелькнул уже на следующей стадии развития русской литературы, в «стихийно-демократической по своей идейной направленности литературе».

Что же касается «барокко», то, по мнению Г. Н. Поспелова, «таким термином нельзя обозначать какое-то литературное течение или направление, а тем более целую стадию исторического развития национальных литератур. "Барокко" – это, видимо, свойство *стиля* художественного произведения». «Иначе говоря, "барокко" – это *типологическое* свойство стиля» (с. 52). Но даже этому «*типологическому* свойству стиля» отказано Г. Н. Поспеловым присутствовать в русской литературе допетровского времени.

Остается «безымянная, стихийно-демократическая литература конца XVII и начала XVIII в.», которая «была вместе с тем и литературой *стихийно-гуманистической*. Ее можно назвать поэтому русским "предвозрождением", которое так и не могло вырасти в настоящее "Возрождение"»[62]. «Это начало целого большого *течения* в русской литературе, которое в дальнейшем было отнесено на творческую периферию направлением русского классицизма, а затем вновь заявило о себе в творчестве таких стихийно-демократических писателей, как М. Чулков, Н. Новиков, В. Левшин и другие писатели...». «После слабого проявления стихийно-демократического творчества в русской литературе начало постепенно складываться направление *классицизма*» (с. 172), который «возник у нас в 1740-х гг. ...как литературное направление» (с. 173).

Как видим, и сам Г. Н. Поспелов выступает сторонником «европоцентристского» подхода в изучении отечественной литературы. Может быть, именно поэтому ему и не удалось рассмотреть специфических черт в стадиальном развитии русской литературы XI – первой трети XVIII в.

Несомненно, древнерусская литература относится к средневековому типу мировых литератур, развивается по тем же, что и западноевропейские литературы, законам, и потому она *типологически* подобна западноевропейским литературам, но не тождественна им, а всецело самобытна. Тому есть причины и объяснения, но они недостаточно вскрыты и еще мало исследованы медиевистами.

Приходится констатировать, что проблема стадиального развития русской литературы не решена как в целом (ее тысячелетнего исторического развития), так и в частности: касательно хронологического ее семисотлетнего отрезка с XI по 30-е гг. XVIII в.

Опираясь на наименьшую типологическую единицу литературного процесса – метод, предстоит определить как сами

стадии в развитии средневекового мировоззрения (и, соответственно, литературно-художественного сознания древнерусских писателей), формирующего метод; так и максимально крупную для истории русской литературы типологически выделяемую категорию – литературную формацию.

1.2.3. О проблеме «художественного метода» в медиевистике

При изучении и воспроизведении развития русской литературы Нового времени (XVIII–XIX вв.) исследователи опираются в большинстве случаев на эволюцию художественного (творческого) метода, т. е. некоего теоретически обоснованного и сознательно усвоенного и используемого принципа образного отражения действительности, лежащего в основе диахронически сменяющих друг друга литературных направлений. На определенном историческом этапе, а именно в 30–50-е гг. XVIII столетия в русской литературе формируется классицизм, затем уже в 60-е гг. классицизм вытесняется и заменяется сентиментализмом, а тот – к концу XVIII – началу XIX в. – романтизмом, на смену которому, в свою очередь, приходит во второй четверти XIX в. реализм и т. д., потому что изменяется используемый писателями (и сознательно проповедуемый в теоретических работах того времени) *художественный принцип* отражения действительности. Положение это стало уже общепринятым[68].

Другое дело – взгляд на развитие литературы в средневековый, или, как его чаще называют, древнерусский период, охватывающий XI – 30-е гг. XVII вв. Он, прежде всего, как раз и упирается в проблему «художественного метода» древнерусской литературы. Еще в 1964 г., практически в конце дискуссии по проблеме «художественного метода» в древнерусской литературе, академик Д.С. Лихачев сделал (по сути дела по ее итогам) эклектическое заключение: «Два вопроса прежде всего встают перед исследователем художественных методов средневековой русской литературы. Первый вопрос: можно ли говорить о существовании на протяжении всех семи веков русского средневековья единого художественного метода литературы или следует говорить о нескольких методах, последовательно сменяющих друг друга или одновременно существующих? (Фактически в этом одном вопросе заключены три. – *А.У.*) И второй вопрос: художественные методы древнерусской литературы являются ли результатом целенаправленных усилий древнерусских авто-

ров или они возникают спонтанно, в результате того или иного состояния сознания, мышления и пр.?»[64]

В то время наметились два подхода к изучению художественной специфики древнерусской литературы: один подход (наиболее обоснованно представленный в теоретических работах И. П. Еремина)[65] выражался в изучении отличий «художественной системы XI–XVII вв.» от «художественной системы Нового времени»; другой выражал стремление обнаружить в древнерусской литературе «предыстоки эстетических принципов», присущих литературе XIX в. (теоретические труды Д. С. Лихачева)[66]. Конформистскую точку зрения высказала В. П. Адрианова-Перетц: «...Оба эти направления могут дать плодотворные результаты для построения теории русской литературы XI–XVII веков, что именно сочетание их раскроет роль литературы этого периода в развитии русского словесного искусства»[67].

1.2.3.1. Весьма важным для изучения художественного метода древнерусской литературы является замечание И. П. Еремина о связи метода и мировоззрения древнерусских писателей.

По его мнению, «творческий метод писателя или писателей, если они объединяются одной и той же эстетической платформой, выражает отношение художника к действительности и определяет собою всю структуру произведения в целом, весь его художественный строй. *За методом стоит определенная система философских и эстетических воззрений, миропонимание в целом* (выделено мной. – *А. У.*). Определить творческий метод писателя – значит определить тот угол зрения, под которым он рассматривает действительность, судит о ней, установить тот художественный аспект, в котором он познает действительность»[68].

И. П. Еремин предположил сосуществование в древнерусской литературе «двух основных способов изображения жизни» – «достоверного» («воспроизведение единичных фактов во всей их неповторимой конкретности») и «идеального» («способ последовательного идеального преображения жизни»)[69].

«Первый ставил своей задачей с наибольшей достоверностью воспроизвести единичные факты действительности, – говоря словами Пушкина, весь "пестрый сор" жизни; второй – отражал не действительность, а порожденные ею идеалы. Первый добывал ценности познавательные; второй – не только

познавательные, но и эстетические. Первый имел преимущественно "деловое", практическое назначение; второй – открывал древнерусской литературе выход на широкие просторы искусства. Оба способа в литературе Древней Руси сосуществовали рядом, никогда не отрицая друг друга. *И тот и другой – две стороны одного и того же творческого метода, единого по своей эстетической природе* (выделено мной. – *А. У.*). Сосуществуя рядом, оба способа находились в постоянном взаимообщении: они дополняли и обогащали друг друга» (с. 253).

Правда, свои наблюдения он строил преимущественно на материале произведений XI–XIII вв., в значительной степени – на примере летописей. Это существенно снижает значимость его *обобщающих выводов*, касающихся *всей* древнерусской литературы, на что обратила внимание и В. П. Адрианова-Перетц. По ее мнению, И. П. Еремин «не прав, когда в общей форме утверждает, хотя бы и применительно к летописанию XII–XIII вв., что его авторы не шли дальше "чисто эмпирической констатации единичных фактов в их поверхностной взаимосвязи", что, "с протокольной точностью изображая внешнюю канву событий", древнерусский автор отражал лишь "вместе с потоком фактов" и "связи, коренящиеся в самой действительности"»[70].

«В тех случаях, – замечает В. П. Адрианова-Перетц, – когда, по требованию жизни, перед писателем возникала задача, выходящая за пределы "констатации фактов", он сознательно и обоснованно переходил и к их отбору, и к изображению с наглядностью, воздействующей и на эмоции читателя, и к целенаправленному художественному вымыслу[71]. Таким образом, даже в летописании XII–XIII вв. метод изображения жизни, "какая она есть", был гораздо сложнее, чем он представлен И. П. Ереминым, и "достоверность" не была единственной его задачей. Еще менее удовлетворяет характеристика этого метода И. П. Ереминым, если мы обратимся к другим литературным жанрам, тоже изображавшим жизнь, "какая она есть", но с иными целями, чем летопись» (с. 64). В данном случае речь у В. П. Адриановой-Перетц идет об учительной литературе.

Возражения у В. П. Адриановой-Перетц вызвала и характеристика выделенного И. П. Ереминым *второго способа* изображения жизни – «идеального преображения жизни», и присущего, прежде всего, агиографической литературе, «основным объектом» которого «становилась не жизнь, какая она есть, в

ее повседневном течении, а порожденные жизнью идеалы». В.П. Адрианова-Перетц справедливо отмечает, что И.П. Еремин не учел, «что в древнерусской литературе есть не только идеальные положительные образы, но и “образцовые злодеи” – образы, в отличие от первых, показывающие не идеальную норму, а прямолинейное нарушение этой нормы». Таким «образцовым» преступником выступает Святополк Окаянный в летописных повестях и житиях святых Бориса и Глеба. Поэтому «метод “преображения жизни” определяет построение и “светлого мира” идеала и противостоящего ему мира зла» (с. 65–66).

Нельзя с ней не согласиться, что «определения литературы древней Руси – как “дореалистической”, способа воспроизведения жизни (т. е. *метода*! – *А.У.*) в летописи – как “дореалистического” и “дореалистического происхождения и характера” “условности” поэтического вымысла в литературе XI–XIII вв. – в сущности ничего не определяют: “дореалистическими” были и литературы и художественные системы классицизма, сентиментализма, романтизма. Этот новый термин не вносит ясности и в аспекте хронологическом» (с. 62–63). От себя добавлю, что выделение И.П. Ереминым «условного, абстрактного, *антиреалистического метода*» как *единственного* в древнерусской литературе искажает представление об *эволюции* литературного процесса XI – первой трети XVII в.

Подводя итог разбору концепции И.П. Еремина, В.П. Адрианова-Перетц приходит к следующими выводами: «Даже в границах материала XI–XIII вв., когда, по мнению И.П. Еремина, “художественные особенности древнерусской литературы выступают в наиболее «чистом» и беспримесном виде”, многое и притом лучшее не может быть объяснено теми двумя методами изображения, которые определяются им как “эстетические основы” древнерусской литературы. ⟨...⟩ Совершенно очевидно, что вместить художественное мышление древнерусских писателей в рамки двух описанных И.П. Ереминым способов изображения жизни нельзя даже в том случае, если мы будем называть их основными. Начатый исследователем анализ этих способов следует углубить и расширить, вовлечь более разнообразный материал, рассматривая его в связи с историческими условиями, ставившими литературе жизненные задачи и определившими тот или иной способ изображения жизни» (с. 70).

Следует обратить внимание, что наблюдения и выводы самой В.П. Адриановой-Перетц также *не охватывают всю древ-*

нерусскую литературу, поскольку основаны на изучении преимущественно учительной литературы XI–XIII вв., то есть и ее обобщения, уже в свою очередь, носят локальный характер. К тому же, заявив в названии статьи, что речь пойдет «об *основах* художественного метода древнерусской литературы», исследовательница вовсе не уделила внимания *главной основе* художественного метода – *мировоззрению* древнерусского писателя. Между тем без его характеристики невозможно охарактеризовать сам писательский метод.

На прямую зависимость метода от общественного мировоззрения обратил внимание С. Н. Азбелев в статье «О художественном методе древнерусской литературы»[72]. Уже в самом ее начале он постарался дать определение термина «художественный метод», подчеркивая его гносеологическую функцию: «Художественный метод рассматривается как частный случай метода познания вообще. Метод же познания понимается как способ мышления, определенный тип мышления. Каждая отрасль познания имеет свой метод, специфика которого вызвана предметом данной отрасли познания. Таким образом, художественный метод есть способ образного мышления, т. е. специфический способ познания предмета искусства» (с. 9).

«Важно установить общие (пусть еще не осознаваемые в это время) принципы отражения действительности писателем. Это может быть достигнуто, по-видимому, только путем проникновения в психологию писательского творчества, которая, очевидно, определяется в первую очередь общественным сознанием своей эпохи. Следовательно, для определения сущности художественного метода древнерусской литературы необходимо прежде всего установить, в чем специфика общественного сознания средневековой Руси сравнительно с последующими этапами его исторического развития» (с. 10).

Как видно, С. Н. Азбелев изначально предполагал наличие только одного художественного метода древнерусской литературы, отражавшего сущность неизменного «общественного сознания средневековой Руси», и даже не допускал его развития до XVII в.

По его определению, древнерусская литература – «это синкретическая литература, представляющая определенный этап историко-литературного процесса». «Под синкретичностью литературы, – замечает С. Н. Азбелев, – мы понимаем не механическое смешение разнородных элементов, а, напротив, внутреннее, органическое единство, нерасчлененность, кото-

рая, однако, имеет тенденцию к последующему разделению и обособлению отраслей этой литературы» (с. 12). «Нерасчлененность литературы может быть удовлетворительно объяснена именно нерасчлененностью форм общественного сознания, синкретическим состоянием идеологии» (с. 13).

«Возвращаясь к древнерусской литературе, убеждаемся в том, что она выражает нерасчлененность познания действительности, точнее – процесс его расчленения. Завершение этого процесса и составило, очевидно, сущность того скачка, который отразился, в частности, в обособлении художественной литературы, т. е. в переходе от древнерусской литературы к литературе нового времени. Этот скачок, разумеется, не может быть датирован несколькими десятилетиями. Приблизительно можно было бы сказать, что он падает на XVII и XVIII вв. В самой же литературе перелом обозначился с наибольшей отчетливостью на рубеже этих двух столетий» (с. 15).

Совершенно очевидно, что «синкретичность древнерусской литературы требует постановки вопроса в несколько иной плоскости, чем при определении методов собственно художественной литературы нового времени», поскольку «предмет древнерусской литературы шире, чем предмет искусства, понимаемого как одна из форм общественного сознания» (с. 14). Поэтому метод древнерусской литературы ученый понимает «как многообразный и вместе с тем еще *единый способ* (здесь и далее выделено мной. – *А. У.*) духовного освоения мира. Это такой тип мышления, при котором художественное, религиозное, примитивно научное, философское и любое другое идеологическое отражение действительности находятся в первоначальном единстве. Этот метод можно было бы назвать *синкретическим методом познания*, поскольку словесно-письменным выражением его явилась синкретическая литература». «О художественном методе древнерусской литературы следует, очевидно, говорить в том смысле, что в синкретическом познании могло преобладать художественно-образное, т. е. что в ряде памятников этой литературы наличествовало расширение художественной стороны единого синкретического познания (имеющего еще единый предмет) за счет сужения остальных его сторон. Очевидно, именно в этом состоит основа специфики художественного метода древнерусской литературы по сравнению с методами литературы нового времени, которым присуща относительная самостоятельность в силу обособленности самой

художественной литературы (в основе чего лежит обособленность предмета искусства)» (с. 15).

В целом верные наблюдения и замечания С. Н. Азбелева о *едином* гносеологическом методе приводят его, тем не менее, к неправильным выводам *только об одном методе древнерусской литературы* на всем протяжении ее развития. По его мнению, «в средневековой литературе не может быть нескольких художественных методов вследствие того, что ее художественный метод представляет собой как бы ответвление средневекового синкретического метода познания, подчинен этому синкретическому методу познания, средневековому, религиозному в своей основе типу мышления. Поэтому русская литература XI–XVI вв., несмотря на всю ее сложность, *представляет единый тип художественного освоения действительности* (выделено мной. – *А. У.*), она не знает таких явлений, которые можно было бы поставить в один ряд с классицизмом, романтизмом, критическим реализмом» (с. 16).

Готов согласиться с тем, что «стилистические системы древнерусской литературы не есть еще литературные направления», которые можно было бы сопоставить с классицизмом, романтизмом, критическим реализмом. Тем не менее, нельзя согласиться с утверждением о наличии в древнерусской литературе *только одного «художественного метода»*, не претерпевающего на протяжении шести веков никаких изменений, поскольку в таком случае у самой литературы не было бы «процесса развития», о котором говорил и сам С. Н. Азбелев (с. 15, 22).

Между тем «принципиальные изменения» все же происходили, и, прежде всего, в мировоззрении – основе художественного метода: теоцентрическое мировоззрение сменяется на границе XV–XVI вв. антропоцентрическим, а после 40-х гг. XVII в. – эгоцентрическим, изменяется и тип мышления и т. д.

Да и сам исследователь в конце своей статьи замечает, что «средневековая синкретическая литература представляет ценность прежде всего как материал для воссоздания *определенного этапа истории художественной литературы* в собственном смысле этого слова и для определения *общих закономерностей ее развития* (выделено мной. – *А. У.*)» (с. 22). Само же *развитие* древнерусской литературы он видел в ее десинкретизации (т. е. «процессе ее расчленения») как результата «накапливания внутренних противоречий между синкретичностью литературы и растущей тенденцией к ее расчленению» (с. 19), приведшей к

«вековому скачку» и обособлению собственно художественной литературы.

На памятниках литературы XI–XIII вв., но уже не ограниченных одним жанром, строит свое определение метода древнерусской литературы А. Н. Робинсон: «Художественный метод литературы Киевской Руси, одно из проявлений средневековой идеологии, не выделялся из познавательного метода в целом как явления синтетического (в этом мнение А. Н. Робинсона сходится со мнением С. Н. Азбелева. – *А. У.*), а познавательный метод был обусловлен всеобщим религиозно-символическим мышлением древнерусского общества (и всего средневекового мира). Этому объективно-идеалистическому мышлению была свойственна безусловная вера в божественное предопределение и дуалистическое убеждение в существовании двух миров – высшего, вечного ("небесного"), и низшего, временного ("земного"). Процесс познания этих миров в своих трансцендентных основах сводился к тому, что во всех явлениях (действительных или воображаемых) отыскивалось символическое значение, которое выступало в качестве причинно-следственной связи между двумя мирами и позволяло определить систему управления реального мира миром потусторонним (но казавшимся тоже реальным). 〈...〉 Средневековый символизм стремился к объективной определенности и однозначности своих законов, к преобладанию в них не столько индивидуальной, сколько социальной значимости. Символическая схематизация действительности в общественном мировоззрении и в литературе приводила к тому, что многообразие жизни отвлеченно обобщалось: "индивидуальное" (неповторимое) поглощалось "типическим" (повторяющимся)».

Исследователь указывает на двуединую природу средневекового «метода (не столько осознаваемого, сколько традиционно бессознательного), – метода, соединяющего причину и следствие (миры "небесный" и "земной"), вечное и временное, символику и действительность. 〈...〉 Сближение реальной или легендарной истории с христианской или языческой мифологией способствовало литературному соединению актуальных социально-исторических проблем и философско-символических толкований в качестве объекта познания и метода изображения, который мы определяем как метод символического историзма»[78].

Обращает на себя внимание, что А. Н. Робинсон исходит в определении метода из специфики средневекового мировоз-

зрения, однако ограничивает господство «метода символического историзма» XI–XIII вв.

Исходя из специфики средневекового мировоззрения строит свое представление об *одном* (единственном) методе уже для всей древнерусской литературы и В. В. Кусков. «Если же рассматривать значение этого термина (художественный метод. – *А. У.*) как ***принцип*** образного отражения действительности, то тогда оказываются правы те исследователи, которые считают, что древнерусской литературе присущ ***один*** художественный метод». Ученый определяет и его специфику: «...Символизм, ритуальность, или этикетность, и дидактизм являются ведущими принципами художественного метода древнерусской литературы, вбирающего в себя две стороны: строгую фактографичность и идеальное преображение действительности (здесь ощущается точка зрения И. П. Еремина. – *А. У.*). Будучи единым, этот художественный метод по-разному проявлялся в конкретных произведениях. В зависимости от жанра, времени создания произведения, степени талантливости его автора эти принципы получали разное соотношение и различное стилистическое выражение»[74].

Если принять точку зрения С. Н. Азбелева, В. П. Адриановой-Перетц, А. Н. Робинсона и В. В. Кускова о наличии одного (сейчас даже не важно, как его назвать) художественного метода в русской литературе (и, соответственно, культуре) XI–XVII вв., то придется, по логике вещей, признать *отсутствие развития* древнерусской литературы в течение указанного семисотлетнего периода, с чем, конечно, никто из самих же ученых никогда не согласится[75].

Следовательно, тот подход, которым руководствовались участники дискуссии и их последователи, нельзя признать правильным. Впрочем, как и особое мнение академика Д. С. Лихачева о наличии *многих* художественных методов. По мнению ученого, художественные методы различаются по эпохам, по жанрам, по писателям; и даже у одного писателя и даже в одном произведении можно обнаружить многообразные методы: «Произведение может в разных своих частях следовать различным художественным методам, переходить от одного художественного метода к другому, объединять в едином замысле части различной художественной значимости, различной интенсивности художественного сознания, художественные и нехудожественные»[76].

Вполне закономерны замечания В. В. Кускова, сделанные по этому поводу: «Нетрудно заметить, что при таком расширительном понимании художественного метода этот литературоведческий термин лишается определенности своего содержания и о нем нельзя говорить как о принципе образного отражения действительности»[77].

По сути, Д.С. Лихачев допустил подмену одного литературоведческого понятия другим, подразумевая под «художественным методом» не принцип образного отражения действительности, а художественные приемы, которые использовал автор в своем сочинении.

Существенным вкладом в изучение проблемы стали статьи Н. И. Прокофьева[78]. Изучая «принцип изображения природы» в древнерусской литературе XI–XVII вв., ему удалось выявить и «проследить общие закономерности в изменении самих литературных принципов ее (т. е. природы. — *А. У.*) изображения и установить связи этих принципов с господствующими мировоззренческими системами различных исторических эпох» (с. 231), а в итоге прийти к выводу, что «художественные принципы изображения природы изменялись в связи с развитием общественной жизни, с изменением мировоззренческих систем» (с. 231).

Соглашаясь с синкретизмом художественного и познавательного методов, отмеченным А.Н. Робинсоном, Н.И. Прокофьев вносит существенное уточнение относительно доминирования религиозно-символического мышления в Древней Руси: «Религиозный символизм был господствующим не на протяжении всей истории древнерусской литературы, а в определенный период ее развития: его господство можно отнести к XI–XV вв.» (с. 233). А в целом выделяет «в истории русской литературы и общественной мысли... три господствующие мировоззренческие системы: религиозный символизм (XI–XV вв.), наивный прагматизм (XVI–XVII вв.) и рационализм (первые две трети XVIII в.)» (с. 235), подкрепляя свои выводы примерами различного подхода писателей в изображении природы в литературных произведениях соответствующих периодов. Однако, указав на имеющуюся связь мировоззрения и литературы и отметив зависимость позиции писателей в изображении природы от «художественно-мировоззренческих принципов отношения» к ней, Н. И. Прокофьев оставил без внимания сами художественные методы (или метод), соответствующие им же выделенным трем «господствующим мировоззренческим системам».

Существенный в этом направлении шаг была сделан А. Н. Робинсоном. Он выделил художественный метод литературы Киевской Руси, присущий религиозно-символическому (или, его же словами, объективно-идеалистическому) мышлению того времени: «Определяя художественный метод литературы Киевской Руси в общей форме как явление и типологически-средневековое и национально-оригинальное, представляющее собой своеобразное синтетическое единство принципов познания и изображения, мы назовем его методом символического историзма»[79]. Что же касается мировоззренческих систем и методов последующего времени, то они остались, как можно видеть по названию монографии Робинсона Н. А., за ее пределами.

Важными для нас являются наблюдения А. В. Левшун над спецификой художественного творчества древнерусских писателей, и в том числе относительно «методов художественного творчества»: «В медиевистике давно назрела, хотя до сих пор не вполне осознана, необходимость различить и терминологически разграничить *два принципиально разных метода художественного творчества*: тот, где творческие усилия художника вдохновляются верой и направлены на постижение предвечной гармонии мира и через это – на познание Творца, и тот, где творчество мыслится самобытным свойством той или иной личности и направлено либо на критику и переустройство – гармонизацию – мира, либо на описание субъективных впечатлений от реалий мира. Двум обозначенным творческим методам в собственно словесном искусстве соответствуют *два способа пользования словом*: тот, где человеческое слово мыслится рожденным и вдохновленным Богом-Словом, и тот, где слово видится составленным из литер (букв), изобретенных человеком для передачи и сохранения информации. Отсюда через своеобразный этимологический каламбур можно вывести и два термина, обозначающие разные подходы к словесному творчеству: *словесность* ("материализация" Слова-Логоса в словах) и *литература* (следование литере как материальной форме Логоса, "не духу, а букве", собственно fiction, фикция, выдумка), что также отражает и разграничивает существование двух принципиально разных способов использования "литеры" и составленного из литер слова»[80].

Исследовательницей поставлен очень важный вопрос не только о двух *принципиально разных методах художественного творчества*, присущих Средневековью и Новому времени, но и

об их *терминологическом* разграничении. ***Смысловое*** их различие в том, что русская средневековая литература, православная по своей сути, мыслится как Боговдохновенная, созданная по воле Творца, мирская же литература XVIII–XX вв. – как эгоцентричная, написанная волевым усилием человека. Поэтому принципиально значимым для решения проблемы средневекового метода считаю исследование специфики христианского (православного) творчества.

Еще одно положение, которое не вызывает сомнений: «...*В секулярном искусстве художественность и литературность фактически сливаются* (имею в виду словесное творчество), в то время как в *церковном*[81] *они были едва ли не антагонистами*. Внутри церковного словесного творчества художественны все без исключения нелитературные и, значит, нехудожественные в современном представлении жанры (летопись, житие, молитва, завещание, переписка, проповедь, полемический трактат и др.). И это единодушно признается всеми литературоведами. Настолько единодушно, что, как правило, не оговаривается. На самом деле такая всепроникающая художественность церковного художества объясняется просто: с точки зрения церковного сознания художественно все то, что способствует богопознанию, "путеводительствует к знанию и откровению сокрытого" (Иоанн Дамаскин), но, согласно христианской иконологии, *всякий* материальный церковный образ всегда восходит в своему Первообразу и возможен постольку, поскольку существует этот последний. Поэтому ***степень художественности зависит не от формы и способа изображения (жанра, стиля), но от степени проявления Первообраза в образе***. По-видимому, светские литературоведы подспудно чувствуют это и не дискутируют по поводу литературности, точнее, художественности, средневековых произведений», – замечает Л. В. Левшун (с. 18).

Важно помнить, что древнерусское сочинение *не* есть *сиюминутная реакция* на действительность. Даже если оно посвящено какому-то конкретному событию (например, освящению церкви и стечению христианских праздников, как «Слово о Законе и Благодати», или военному походу, как «Слово о полку Игореве») осмысление происходящего осуществляется через призму Святого Писания, и в нем обнаруживается экзистенциональный смысл.

Для понимания творческого акта древнерусского книжника (и, соответственно, его творческого метода) весьма важно и

другое наблюдение Л. В. Левшун: «...Следуя логике святоотеческой теории образа, точность передачи архетипа в изображении и характер этого изображения должны зависеть прежде всего от "характера" самого творца, от того, насколько он сам в своей телесно-духовной организации близок к своему собственному "подобию", от степени его собственной духовности: "каково вмещаемое, таково и влагаемое". Или, метафорически выражаясь, насколько зеркало его души чисто и некриво. Недаром во всех гомилетических и иконографических "пособиях" той эпохи огромное внимание уделяется нравственной чистоте художника. Таким образом, иконология смыкается здесь с христианской антропологией» (с. 57).

Что же касается самой проблемы «методов художественного творчества», то, на мой взгляд, исследовательница выделила и попыталась развести во времени не «три художественных метода осмысления и изображения действительности», а три *приема* художественного творчества: «типологическую экзегезу», «аллегорическую амплификацию» и «обратную типологию»[82]. Приведенные наименования «методов художественного творчества» кажутся мне все же неудачными, поскольку в них не отражена гносеологическая функция синкретического средневекового метода.

Соберем воедино те формальные признаки средневекового «художественного метода», которые не вызывают особых возражений:

1. Художественный метод всегда связан с мировоззрением (С. Н. Азбелев);

2. Мировоззрение зависит от конкретных исторических условий общественного бытия и общественного сознания. Эти условия и определяют возникновение различных художественных методов (С. Н. Азбелев);

3. Для определения сущности художественного метода древнерусской литературы необходимо установить, в чем специфика общественного сознания средневековой Руси (С. Н. Азбелев);

4. Художественный метод рассматривается как частный случай метода познания вообще. Метод же познания понимается как способ мышления, определенный тип мышления (С. Н. Азбелев);

5. Метод древнерусской литературы есть *единый способ* духовного освоения мира. Это такой тип мышления, при кото-

ром художественное, религиозное, примитивно научное, философское и любое другое идеологическое отражение действительности находятся в первоначальном единстве. Этот метод можно было бы назвать *синкретическим методом познания* (С. Н. Азбелев);

6. Многообразие способов познания и выражения философского знания можно свести к трем основным: художественному, символическому и научному (М. Н. Громов);

7. Познавательный метод был обусловлен всеобщим религиозно-символическим мышлением древнерусского общества и всего средневекового мира (А. Н. Робинсон);

8. Процесс познания бинарного мира в своих трансцендентных основах сводился к тому, что во всех явлениях отыскивалось символическое значение, которое выступало в качестве причинно-следственной связи между двумя мирами (А. Н. Робинсон);

9. Художественный метод представляет собой как бы ответвление средневекового синкретического метода познания, подчинен этому синкретическому методу познания, средневековому, религиозному в своей основе типу мышления (С. Н. Азбелев);

10. Художественный метод литературы Киевской Руси не выделялся из познавательного метода в целом как явления синтетического (А. Н. Робинсон);

11. Художественный метод – есть *принцип* образного отражения действительности (В. В. Кусков);

12. Художественный метод представляет собой характерный для художника данного общества в данную эпоху тип образного мышления (С. Н. Азбелев).

Можно попытаться унифицировать формальные признаки средневекового метода познания-отражения бинарной картины мира.

«Художественный» (творческий, синкретический) метод (от греч. methodos – путь познания) «есть *единый способ* духовного освоения мира»: его познания и логосного (знакового) выражения на различных диахронических стадиях. Метод есть производная от мировоззрения, которое, будучи вначале религиозным, претерпевает изменения на сменяющихся диахронических стадиях по пути к секуляризации сознания. Формирование мировоззрения на определенных диахронических стадиях «обусловлено конкретными исторически-

ми условиями общественного бытия и общественного сознания». Поскольку на каждой мировоззренческой стадии формируется своя художественная система, то и сам «метод практически реализуется в конкретной художественной системе, и должен быть понят в его конкретной, исторически обусловленной специфике».

При кажущейся полноте характеристики метода, она, тем не менее, не отражает всей специфики средневекового метода познания-отражения бинарной картины мира. Прежде всего, в ней не отражены волевые усилия автора, его собственное осмысление творчества, то есть, средневековая теория творчества, в значительной степени отличающаяся от понимания творчества в Новое время.

Совершенно очевидно, что без установления «художественного метода» русской средневековой литературы (и средневековой культуры в целом) и, прежде всего, его специфичности, невозможны общетеоретические труды, рассматривающие историю развития художественной изобразительности (или «художественных систем») в литературе и культуре XI–XVII вв., не говоря уже о периодизации истории древнерусской литературы и изобразительного искусства, основанной не на социально-экономических явлениях и событиях, как практиковалось до недавнего времени (в учебниках по древнерусской литературе практикуется и доныне), а на выявленных объективных законах эволюции культуры и литературного процесса, связанных с эволюцией христианского мировоззрения и общественного и личного сознания.

Проблема не из легких, но это отнюдь не значит, что ее не следует пытаться решить, в противном случае, воспроизводимый средневековый литературный процесс получается «однобоким». Хотя за два столетия изучения древнерусской литературы и накопилось немало интересных наблюдений над *поэтикой* средневековых сочинений, и имеются обобщающие работы на эту тему А.С. Орлова, В.П. Адриановой-Перетц, И.П. Еремина, Д.С. Лихачева, А.С. Демина и др., но всем этим работам присущ один подход в изучении общей проблемы, сколь бы разные вопросы в них ни рассматривались, и сколь бы разными (пусть до противоположного) ни были взгляды их авторов на частности. Все они исследуют изменения художественных особенностей (или даже «художественных систем») в ту или иную эпоху, но не выясняют и не объясняют причин этих изменений. То есть внимание ученых сосредоточено на след-

ствии, результатах, а побудившие их причины остаются не замеченными и не объясненными. Такой подход к изучению древнерусских памятников напоминает экскурсию в музее археологии: экскурсовод с вдохновением рассказывает об эстетических достоинствах очередного экспоната, но обходит молчанием, почему именно в ту историческую эпоху и творением именно этого мастера он является, и почему рассматриваемый шедевр не мог появиться в другое время.

Подобное исследование средневековых произведений не выходит за рамки эмпирических наблюдений. В лучшем случае, «если эмпирически наблюденные факты возводятся в категорию типовых явлений», то «обобщения становятся типологическими» («понятие о литературной школе, о литературном стиле течения и т. п.»)[83]. Но это – обобщения результатов. Без выявления же и изучения причин, приведших именно к этим, а не иным результатам (а одной из главных причин в развитии культуры в целом и литературы в частности является эволюция мировоззрения и его «продукта» – художественного метода), т. е. без выявления и изучения связки «причина-следствие», невозможно создать не только теоретическую историю древнерусской литературы, но даже построить общую историю русской литературы XI–XX веков как историю художественного слова, поскольку не понятно, на каком едином теоретическом базисе ее разрабатывать и что положить в основу ее общей периодизации?

Необходимы номотетические обобщения, в которых должны быть сформулированы общие законы литературного развития, присущие не только литературе Нового времени, но и распространяющиеся на литературу средневекового и переходного периодов.

1.2.4. О «художественном методе» древнерусской литературы

Совершенно очевидно, что сейчас лишено всякого смысла новое построение истории древнерусской литературы без разрешения целого ряда теоретических задач. Каких именно, позволяет уточнить достаточно глубоко и всесторонне изученная история литературы Нового времени, которая строится на эволюции литературных направлений и определяющего их художественного метода. Ведь и «литературное направление», и «художественный метод» суть составные «ли-

тературного критерия». *Рассмотренные с одинаковых позиций разные периоды в истории литературы и позволят воспроизвести эволюцию литературного процесса на всем его тысячелетнем протяжении.* Поэтому и древнерусский период следует рассматривать с тех же позиций, что и литературу Нового времени, то есть с выявления и изучения, прежде всего, творческого («художественного») метода или, если такового нет, то его средневекового эквивалента, поскольку «художественный метод» формирует «систему норм» (например, «литературное направление» в Новое время) в определенный временной период. И древнерусская литература, как увидим ниже, не представляет собой исключения.

Но здесь, по-видимому, необходимо удержаться от механического перенесения ряда понятий, используемых для характеристики явлений литературы Нового времени, на типологически сходные явления в средневековой литературе. Скажем, «художественный метод» формирует «литературное направление» в Новое время. Синкретический метод познания-отражения формирует «систему норм» в средневековый период. Типологически явления равнозначны. Академик В.М. Истрин заметил еще в начале нашего столетия, что для обозначения средневекового эквивалента «и при наших средствах мы можем говорить о смене направлений, или, точнее сказать, – настроений»[84]. Уточнение неслучайно. Различия здесь, прежде всего, мировоззренческие: соборное средневековое сознание, основанное на православии, коренным образом отличается от секуляризованного (обмирщенного) мировоззрения XVIII–XX вв. с ярко выраженным личностным началом. Литературные явления XI – 30-х гг. XVII в. общи для всех православных писателей, поскольку обусловлены спецификой христианского восприятия мира, и имеют православное обоснование; «литературное направление» – это теоретически обоснованное литературное кредо, сознательно разделяемое участниками одной литературной группы, но, порой, не признаваемое и даже отрицаемое другой. В этой связи важно отметить, что в основе первого *теоретически* оформленного литературного направления Нового времени – классицизма – лежит рационализм – антагонист всякой религиозности, и в нем сильно выражено личностное начало.

Для нас же сейчас важен сам факт, что в древнерусской литературе наблюдаются сходные с литературой Нового време-

ни явления, что дает возможность и ее оценивать и выстраивать ее историю на основе «литературного критерия».

Но прежде чем выявить и проследить эволюцию средневекового творческого («художественного») метода, необходимо указать на основание, на котором, полагаю, и должна строиться история древнерусской литературы. Им выступает Православие. Вся древнерусская литература до 40-х гг. XVII в. – православна по своему духу, по своей направленности. В переходный период (40-е гг. XVII – 30-е гг. XVIII в.), при секуляризации мировоззрения, изменяется и влияние Православия на сознание писателей, но оно не исчезает вовсе и в XIX – начале XX в. и по-прежнему сказывается на произведениях писателей. И, тем не менее, совершенно очевидно, что с иными мерками нужно подходить к изучению «художественного метода» в древнерусской литературе. Иным, нежели в Новое время, было мировоззрение, иными были и методы познания и отражения.

В Новое время научный метод познания полностью отделился от художественного метода отражения (но последний в значительной степени все же зависел от первого) и основывался на философии (и мировоззрении, естественно) Нового времени. С XVIII в. активному познанию подвергся мир видимый, материальный, окружающий человека. Он же находит отражение и в художественной литературе. В XIX в. субъект познания – человек – стал одновременно и объектом познания, что так же нашло отражение в богатой психологическими наблюдениями литературе XIX в.

По-иному обстоят дела в Средние века. Взгляд древнерусского писателя на мироздание как человека православного не мог значительно отличаться от принятой на ту пору в обществе религиозной концепции мира. Для Средневековья характерен синкретизм личного и общественного сознания, тем более что основой мировоззренческих представлений выступала христианская философия, выраженная в православии, а большинство авторов древнерусских сочинений были людьми духовными. То есть практически в любой период на протяжении XI–XVII вв. писатель в значительной степени отражал общественные представления (правда, не обходилось без исключений, но потому-то этих инакомыслящих и называли еретиками).

Эти общественные представления не были неизменными на протяжении восьми столетий. В зависимости от господствующих религиозно-философских взглядов можно опреде-

лить ряд мировоззренческих стадий, на которых поступательно пребывало древнерусское общество в процессе своего развития. В тесной взаимосвязи с ними находилось и сознание писателей и художников. Собственно по древнерусским сочинениям только и можно выявить эти мировоззренческие стадии, равно как и изменяющийся метод отражения, зависящий от общественного мышления. Даже в литературе Нового времени, литературе светской, свободной от церковного влияния, художественный метод становился общим для писателей одного литературного направления: классицизма, романтизма или реализма – все равно, и это несмотря на значительный, по сравнению с XI–XVII вв., рост личностного сознания и самосознания и – как следствие – углубление писательского индивидуализма. Но художественный метод литературы Нового времени хотя и согласуется с определенным методом познания, обладает самостоятельностью. Иное дело – «художественный метод» древнерусской литературы, который «не выделялся из познавательного метода своего времени в целом, как явления синтетического (активно синтезирующего представления эпохи)»[85].

Иными словами, средневековый метод отражения был синтезирован (слит) с методом познания, был тождествен ему. А познавательный метод, в свою очередь, «был обусловлен всеобщим религиозно-символическим мышлением древнерусского общества (и всего средневекового мира)»[86]. Средневековый метод познания основывался не на рационалистическом мышлении, как в Новое время, а на идеалистическом восприятии Богом сотворенного мира.

Если же показать, что метод познания со временем претерпевает изменения, то появляется еще одно свидетельство изменяемости и метода отражения.

Возникает вопрос: насколько средневековый метод отражения, синкретизированный с методом познания, был «художественным»?

По большому счету, речь, конечно же, не идет о художественном методе отражения действительности, равном художественному методу литературы Нового времени. Корректнее было бы говорить о специфическом «средневековом литературном методе познания-отражения», хотя и этот термин не безупречен в силу некоторой сомнительности употребления в нем слова «литературный» (произведения русской словесности XI–XVI вв. можно только с существенными оговорками назвать «литературными», в том смысле, который мы ныне вкладываем в это по-

нятие). Но он отражает сущность рассматриваемого предмета. Сокращенно его правомочно назвать *«средневековым методом отражения»*. Художественный метод – категория самостоятельная, дифференцированная с методом познания и дистанцированная от него. У художественного метода свои специфические черты (например, типизация, обобщение, вымысел – отсутствующие в средневековом методе отражения). Только поступательное развитие средневекового метода познания-отражения и объективные причины, связанные с секуляризацией сознания, способствовали выделению художественного метода в самостоятельный в переходный период от средневековой литературы к литературе Нового времени (40-е гг. XVII в. – 30-е гг. XVIII в.). Поэтому для русской литературы XI – 30-х гг. XVII в. было бы правильнее говорить все же о *средневековом методе отражения*, который является предшественником самостоятельного художественного метода, его предысторией.

Этот метод имманентно присущ гносеологическому методу древнерусского книжника, синкретически соединен с ним и изменяется вместе с ним на различных мировоззренческих стадиях.

Стало быть, чтобы определить средневековый литературный метод отражения в ту или иную историческую эпоху, необходимо определить метод познания, обусловленный мировоззренческими представлениями этой эпохи. Это, в свою очередь, требует анализа (хотя бы в общих чертах) и дифференциации онтологических воззрений в разные века, дабы определить перемену в них или, наоборот, постоянство. В противном случае отсутствие такого анализа средневекового мировоззрения с закономерностью приведет к далеким от истины выводам. Что, собственно, и подтвердила дискуссия конца 50-х – первой половины 60-х гг. о «художественном методе» древнерусской литературы, о которой говорилось уже выше.

Тогда большинством ученых было признано бытование неизменного для всего русского Средневековья религиозно-символического мышления и, как следствие, привело к выводу о наличии одного художественного метода в литературе Древней Руси на протяжении всех семи столетий. Сложилась парадоксальная ситуация. Все ученые говорили и продолжают говорить о развитии древнерусской литературы, связывая его с историческим развитием общества. Но, неосознанно отказывая в эволюции мышления и его продукта – метода познания-отражения, исследователи тем самым неосознанно отказывают

в развитии и самой древнерусской литературе, поскольку она является результатом деятельности именно того же «неизменяющегося» мышления.

Между тем в эволюции сознания XI–XVII вв. теперь, кажется, уже никто не сомневается. Это видно хотя бы из примера изучения развития идей (продукта того же сознания) в русском обществе (читай – литературе) XI–XVII вв., которые исследуются давно и весьма плодотворно. Появилось много работ и по истории русской средневековой философской мысли (см. библиографию).

Стало быть, изменяется и мышление, и связанный с ним средневековый метод отражения. Но эта связь средневекового метода отражения со средневековым мышлением и мировоззрением долгое время оставались вне поля зрения литературоведов и искусствоведов.

До сих пор в нашем литературоведении не только не выявлена и не исследована связь художественного метода с мировоззренческой системой в определенные исторические эпохи, но и не определены сами эти системы и доминирующие в них синкретические средневековые литературные методы воспроизведения действительности. Говорить же о каких-то общих явлениях в древнерусской литературе, как, скажем, эволюция литературного пейзажа, появлении вымысла и оригинальной мирской (бытовой) повести, да и о самом развитии литературы без опоры на «литературный» («художественный») метод и мировоззрение писателей – значит постоянно говорить о следствии, забывая или умалчивая о его причинах.

Раздел третий

Стадиальное развитие мировоззрения и эволюция синкретического метода осмысления и изображения действительности

1.3.1. Теории стадиального развития русской литературы XI – первой трети XVIII в.

В основу «Теории стадиального развития русской литературы XI – первой трети XVIII в.» положена идея примата сознания в средневековом литературном процессе, выражавшемся становлением на разных исторических этапах определенного доминирующего синкретического метода познания-отражения.

Как область умственной деятельности средневековая литература тесным образом была связана с философско-мировоззренческими представлениями писателей, выражая их прямо или отражая опосредованно. Вот почему при периодизации литературного процесса необходимо не только исходить из смены и взаимоотношений исторических событий и эпох, но и в обязательном порядке учитывать процесс развития мировоззрения в Древней Руси и эволюцию сознания древнерусских книжников.

Для древнерусской словесности эта связь была тем более сильна, что в средневековый период еще не сформировался *художественный метод* литературы[87], а *средневековый метод отражения* был синтезирован с методом познания. В свою очередь познавательный метод «был обусловлен всеобщим религиозно-символическим мышлением древнерусского общества (и всего средневекового мира)»[88]. Средневековый метод познания основывался не на рационалистическом мышлении, как в Новое время, а на идеалистическом восприятии Богом сотворенного мира.

Специфика средневекового эпистемологического метода значительно отличается от художественного (творческого) метода литературы Нового времени. В православном средневековом сознании «угол *духовного* познания» мира равен «углу *духовного* отражения» мира. То есть под каким углом (с помощью чего) познается мир, под таким же углом (с помощью того же) он и отражается. Следует при этом помнить, что мир имеет бинарную модель, состоящую из «мира горнего» и «мира дольнего».

Познание бинарного мира – воспринималось как Богооткровение, но и само творчество – есть Богооткровение. Отсюда: высшая форма познания – теофания (от греч. θεοθανια – богоявление); высшая форма творчества – синергия (от греч. συνεργός – взаимодействие).

Поэтому должно быть выработано особое восприятие средневекового «творческого (художественного) метода», ибо это не столько «творение рук» («художество» в буквальном древнерусском смысле), а «хытрость» – дар свыше, от Бога (сам Бог в псалмах назван «Хытрець зело велик»), как дар Святого Духа. А потому он и не познаваем, как и Святой Дух! Можно ли познать вдохновение?! Отсюда трудно выводимы закономерности при изучении творчества древнерусских писателей. Гораздо проще описать и изучать результаты (творения), но не

сам процесс: нет черновиков, как у писателей Нового времени. Если творчество – акт синергетического единения человека с Богом, то как его рассмотреть?[89]

Средневековый метод отражения выполнял ту же функцию, что и «художественный метод» в Новое время. Он формировал на стадии своего господства определенную культурно-художественную систему (в которую входили жанры, изобразительные средства, стиль и т. д.), отличающуюся от предшествующей и подготавливающую последующую.

В этом и заключается идея стадиального развития древнерусской литературы.

Она может послужить основой как нового подхода в периодизации древнерусской литературы, так и ее теоретической истории, к построению которой подступал еще в 1925 г. акад. П. Н. Сакулин[90], а в наше время – акад. Д. С. Лихачев[91]. Такая история русской литературы до сих пор не написана по причине отсутствия ее обоснованной теоретической платформы, в качестве которой может выступить на нынешнем этапе «Теория стадиального развития».

Поскольку литература (культура) является продуктом осознанной интеллектуальной деятельности человека, логично было бы вывести универсальную формулу взаимосвязанного развития сознания (выраженном в мировоззрении, способах мышления и познания и т. д.) и литературы на дифференцированных (по определенному ряду признаков) стадиях:

<u>мировоззрение</u>

↓

<u>синкретический метод познания-отражения</u>

(в переходный период – художественный метод)

↓

<u>художественная форма</u>

(жанр, элементы художественной изобразительности, стиль)

Такой подход в изучении литературных (шире – культурных) явлений позволяет увидеть не только конкретный результат развития литературы в виде конкретных произведений, но и выявить и объяснить происхождение их литературно-художественных особенностей.

Развитие художественного начала в литературе (культуре) обусловлено эволюцией сознания, т. е. причина изменений лежит в смене способов осознания (познания) мира и методов его отражения, в нашем случае – словесного, наряду с «умозрением в красках» – иконописи, архитектуре, музыке и т. д.

Иными словами, объективно складывающаяся в определенный исторический момент «литературная среда» прежде всего обусловлена мировоззрением.

Русскому средневековому онтологическому сознанию конца X – 30-м гг. XVII в. соответствовало идеалистическое мышление и иррациональное мировоззрение. Секуляризованному сознанию переходного периода – 40-м гг. XVII – первой трети XVIII в. – присущ когнитивный (адекватный научному) тип отношения к реальности и рациональное (метафизическое) мировоззрение. Естественнонаучное мировоззрение стало складываться в Новое время, уже в XVIII в., в основу его положено естествознание (как система научных знаний). С этого времени стал формироваться и естественнонаучный метод познания, но в старообрядческой среде сохранялось и религиозное мировоззрение.

Сказанное, однако, не означает, что иррациональное мировоззрение на протяжении семи столетий было неизменным. Условно его можно разделить на пять стадий. Каждая стадия отличается от предыдущей и последующей как *способом познания* мироздания, так и господствовавшим синкретическим *методом познания* и *образного* (или литературного) *отражения* действительности. Однако господство одного метода не исключает, но зачастую и подразумевает развитие в этот же период иного, возможно даже антагонистического метода, становящегося доминирующим на следующей стадии. Причем в стадиях, совпадающих с переходным периодом от одного типа мышления к другому (их две), могут параллельно сосуществовать как минимум два метода. Отсюда следует, что на предыдущей мировоззренческой стадии накапливаются потенции нового метода, который проявится как господствующий уже на следующей стадии.

Учитывая особенности мышления, способа и метода познания-отражения, характерные только для определенных временных отрезков, можно дифференцировать пять стадий в эволюции русского мировоззрения XI – первой трети XVIII в. и развитии средневековой литературы (и культуры). Они выделяются на основе анализа сочинений древ-

нерусских писателей путем определения доминирующего на той или иной временной стадии синкретического метода познания-отражения мира как наиболее подверженного временным изменениям.

С разделения единого метода познания-отражения на два самостоятельных, наметившегося в 40-е гг. XVII в., заканчивается средневековый период в русской философской мысли и литературе. В 40-е гг. XVII начался переходный период от Средневековья к Новому времени, в течение которого формировался не только самостоятельный метод познания, приведший к зарождению естествознания и теоретической науки в Новое время, но и художественный метод отражения, способствовавший развитию, начиная со второй половины XVII в., собственно художественной литературы.

Таким образом, на древнерусский, или средневековый, период приходятся четыре стадии:

- мировосприятия (XI–XII в.);
- миросозерцания (XIII – первая половина XIV в.);
- миропонимания (вторая половина XIV – до 90-х гг. XV в.);
- миропостижения (с 90-х гг. XV в. до 40-х гг. XVII в.);

Переходная стадия (миропредставления) от Средневековья к Новому времени начинается с 40-х гг. XVII и длится по 30-е гг. XVIII в.

Названия стадий носят обусловленный характер, поскольку даны по основному процессу познания (осознания) мира в тот или иной, но достаточно определенно выделяемый временной отрезок, с присущим ему доминирующим (синкретическим или дифференцированным) методом познания-отражения мира[92].

Может возникнуть вопрос, почему первая стадия носит название стадии *мировосприятия*, а вторая – *миросозерцания*, хотя по логике развития мировоззрения должно было бы быть наоборот: мир сначала созерцается, а затем воспринимается (т. е. сначала идет безучастное отношение к мирозданию, а затем осознанное его восприятие). На самом деле так оно и было. Здесь необходимо учесть, что речь идет о пяти мировоззренческих стадиях, в основе которых лежит христианское мировосприятие. Предшествует же им языческая стадия, которая вполне может быть названа стадией миросозерцания, поскольку славяне-язычники лишь опосредованно (через своих многочисленных богов) имели личностные отношения с мирозданием (космосом).

В конце X – начале XI в., с принятием крещения, восточные славяне *восприняли* уже в готовом виде строгую христианскую концепцию мироздания: бинарную картину мира с Творцом в центре мироздания, изложенную в книгах Святого Писания. И мир *воспринимался* таким, каким он и был описан, воспринимался умом, на духовном уровне, т. е. по вере. Отсюда и ***метод познания-отражения – «религиозно-символический»***.

Затем, в процессе *созерцания* видимого (тварного) мира, по ходу трудовой человеческой деятельности, стали накапливаться наблюдения и появился первый практический опыт. Возникло *понимание* некоторых законов миропорядка. Обнаруживалась прямая взаимозависимость между поступками человека, нарушавшего христианские заповеди, и историческими событиями. Поэтому и ***доминирующий метод познания-отражения определяется как «религиозно-прагматический»***.

В XVI веке в объективно-идеалистическом мышлении набирает силу ***рационально-индуктивный метод*** с его тягой к частным фактам (явлениям), на основании которых затем уже делаются обобщения. Основой им служит конкретный человеческий опыт.

С развитием рационализма и антропоцентрического мировосприятия мир стал *постигаться* человеческим разумом. Отсюда и ***метод познания-отражения – «религиозно-рационалистический»***.

С развитием естественнонаучных *представлений* изменилось *представление* и о материальном мире, основным преобразователем которого выступил человек. Произошла и дифференциация средневекового синкретического метода познания-отражения на два самостоятельных – ***религиозный*** и ***рационалистический***, что привело к появлению собственно «художественного метода».

Этими мировоззренческими процессами и обусловлено название мировоззренческих стадий.

Дифференциация мировоззренческих стадий по доминирующему синкретическому методу познания-отражения обусловлена тем, что он наиболее подвержен временным изменениям, в то время как определенный тип мышления, а тем более религиозный способ познания мира охватывает зачастую не одну, а две или три стадии.

В основе любого литературного направления лежит художественный (творческий) метод, а процесс развития самой литературы Нового времени складывается из взаимодействия

литературных направлений: их зарождения, господства и угасания. Таким образом, понятие «направление» тесно связано с понятием «метод».

Метод — самая «мелкая» типологически выделяемая единица деления литературного процесса: изменяется метод — формируется новое направление — развивается литература. Поскольку «художественный (творческий) метод», пусть и специфический, присущ и русской средневековой литературе, стало быть, в ней существовали и литературные направления? Или мы имеем дело с типологически сходным явлением в средневековой русской словесности, которому пока не дано наименование?

Выше мы уже указали на трансформацию средневекового синкретического метода и выявили его связь (и зависимость) с изменяющимся на разных исторических стадиях мировоззрением. Используя выражения Е. Н. Купреяновой, использованные ею для характеристики направлений, можно сказать, что «через господствующий способ» познания-отражения действительности «определяются как типологические особенности» средневековой стадии, «так и связь с предшествующей и последующей» стадиями, «обусловливаемая развитием» средневекового мировоззрения[93].

Стало быть, средневековый синкретический метод так связан с мировоззренческой стадией, как художественный метод литературы Нового времени связан с литературным направлением.

Иными словами, *средневековая стадия древнерусской литературы может восприниматься нами как аналогия литературному направлению Нового времени*[94].

Однако литературное направление «не несет в себе общего ...критерия периодизации литературного развития», поскольку невозможно «построить типологию литературного направления, а тем самым и периодизацию литературного процесса по принципу идеологической общности писателей и произведений»[95].

Наоборот, каждая средневековая стадия отличается религиозно-идеологической общностью писателей и произведений и поэтому может служить «единицей измерения» развития литературного процесса до Нового времени. Тем не менее, не самой большой. Ею может стать «*литературная формация*». Что следует понимать под «литературной формацией»?

1.3.2. Теория литературных формаций

Любое литературно-художественное направление (движение) Нового времени имеет теоретическое обоснование, которое сознательно разделяет и которого *осознанно* придерживается та или иная группа писателей.

«Как известно, – замечает А. С. Курилов, – любая литературно-художественная эпоха начинается с формирования соответствующего художественного сознания, с постановки новых художественных задач и определения новых художественных целей»[96].

В истории русского средневекового мировоззрения отчетливо выделяются три этапа развития *сознания*, основанного на книжном знании: теоцентрический, антропоцентрический и эгоцентрический, – соответственно формирующие творческое *сознание* древнерусских писателей (речь идет именно об *осознании* писателями своего творческого труда). На этих трех этапах развития сознания и формируются три «культурогенные среды», названные мной *литературными формациями*.

Выше были выделены пять стадий в развитии русского средневекового мировоззрения и переходного периода. Основным дифференцирующим признаком выступает гносеологический метод, доминирующий на определенном временном отрезке.

Первой стадии мировосприятия соответствует идеалистическое (религиозно-символическое) мышление. Стадия миросозерцания представляет собой переходный период к новому – объективно-идеалистическому мышлению, охватывающему две стадии (со второй половины XIV до 40-х гг. XVII) – миропонимания и миропостижения. Затем опять следует переходный период (стадия миропредставления), но уже к естественнонаучному мышлению.

Три первые стадии (XI в. – 80-е гг. XV в.) характеризуются идеалистическим (или религиозным) способом познания мира «умом» – «очами духовными» через Божественную благодать – веру. Этому периоду соответствует ***теоцентрическое*** мировоззрение. Это период становления ***первой литературной (шире – культурной) формации***, в течение которой христиане пребывали в ожидании конца света. Основная проблема, которая занимала умы православных людей, – это спасение души после ожидаемого в 1492 г. Страшного суда.

Двум другим мировоззренческим стадиям, с 90-х гг. XV в. до 40-х гг. XVIII в., присущ рационалистический способ по-

знания – с помощью разума (рассудка). Однако их следует дифференцировать: стадии с 90-х гг. XV в. до 40-х гг. XVII в. присуще ***антропоцентрическое*** мировоззрение. Соответственно доминирующей стала проблема *личности*, личного спасения путем обóжения человека – восстановления его потерянной духовной природы. Именно в этот период на Руси появляются парсуны – портреты исторических *личностей*, а в публицистике господствует *личная* точка зрения по любой проблеме. Это – ***вторая литературная (и культурная) формация***. На ее протяжении доминирует *вторая* эсхатологическая теория, ставшая религиозно-политической, – «Москва – Третий Рим».

Третья литературная (и культурная) формация – это стадия переходного периода от культуры Средневековья к культуре Нового времени: с 40-х гг. XVII в. – по 30-е гг. XVIII в. Это начало формирования ***эгоцентрического*** сознания. В изобразительном искусстве воспроизводится частная мирская жизнь семьи (семейный портрет в домашнем интерьере), авторы литературных сочинений заинтересовались психологией персонажей, которая и стала диктовать их поступки, а основной темой в литературе становится душевность, пришедшая на смену духовности. В течение этого периода формируется третья религиозная (эсхатологическая) концепция – «Москва – зримый образ Нового Иерусалима».

Поскольку эволюция мировоззрения прослеживается исключительно на основе древнерусских сочинений, то в развитии мировоззрения отражена, в том числе, и эволюция авторского (писательского) сознания и самосознания.

Три типа сознания отражают три *способа* познания мира:

- по Благодати «умом» (духовной сущностью) – Богооткровения (теофании);
- на основе книжного знания (Святого Писания и Святого Предания) + Благодати + «разума» = мудростью;
- чувствами – с помощью «разума» на основе опытного знания.

В истории отношения русских писателей к творческому труду также выделяются *три периода*, соответствующие трем литературным формациям.

Первый период: XI – конец XV в. (теоцентрическое сознание и теофания) – ***синергетический***.

На первом его этапе, характеризующемся идеалистическим мышлением (XI в. – первая половина XIV в.), *творчество*

осмысляется как Божественный акт. Писатель, точнее – «споведатель», выступает *по послушанию* как посредник в передаче в письменах сакрального смысла, открытого ему по Благодати. *В процессе писания осуществляется синергетическая связь Бога и человека.* Поэтому творение не признается как результат волевого усиля писателя. Потому-то в этот период еще нет *авторского* осмысления текста как собственного творения, потому нет и авторской собственности на текст. Его переписывают и изменяют последующие «редакторы».

На втором этапе (вторая половина XIV в. – 90-е гг. XV в.) – проявляется объективно-идеалистическое мышление, сказавшееся в *осознанном присутствии воли человека в акте словесного творения.* Творчество осмысляется как взаимодействие Божественной Благодати и свободной воли человека, то есть та же «синергия», но уже осознанная (желанная) писателем. Другими словами, творчество (как и само чтение)[97] есть общение с Богом. Писательское творчество осмысляется как словесное ***со-творчество*** с Богом (Бог есть Слово). Лучшим образом (теоретически) такое осмысление писательского творчества выражено у исихастов, в трудах Григория Паламы.

В XI–XV вв. была высока, даже очень высока, ответственность за высказанное (написанное слово). Но это была ответственность за *следование* соборному, устоявшемуся мнению, которое автор не нарушает, не искажает. Собственно авторское участие (задание) в том и заключалось, чтобы не исказить, а донести Истину, почерпнутую по Благодати или в Святом Писании и обитающую в коллективном сознании в книжной среде. Автор несет ответственность за не нарушение истины! Смысл – быть как все.

Второй период – конец XV в. – 40-е гг. XVII в. (эпоха антропоцентризма и начала рационализации сознания) – *проявление* ***рассудочного начала*** *в писательском творчестве.* Постижение мира осуществлялось не только через Благодать (духовно), но и с помощью «естественного разума». Происходит зарождение авторского начала, особенно в публицистике XVI в. и исторических повестях «Смутного времени». В сочинениях заметнее проявляется собственное мнение, вымысел, появляются и «недушеспасительные писания».

В XVI в. автор стал отвечать за *свое* личное слово, им сказанное (Максим Грек, Иван Пересветов, Андрей Курбский, Иоанн Грозный). Сохраняется соотнесенность Святое Писание – сочинение, но в нем уже выражено личное понимание

Истины (Святого Писания), личное восприятие событий (царского служения, устроения государства, толкование Промысла и т. д.). Автор осознает, что это *его личное мнение*, за которое он отвечает пред Богом, а потому подписывает сочинение своим именем (от Бога его не утаишь), тем самым признает личную ответственность за сказанное (написанное).

Это еще не осознание своего личного «я», как будет в XVII в. (скажем, у Аввакума), а осознание личной ответственности пред Богом.

Конец XV – начало XVII в. – это антропоцентрическое мировоззрение. Человек оказался в центре внимания, поскольку пребывает в процессе «домостроительства» – обóжения личности. Его мысли – это зеркало состояния его души, *лично его души*.

Третий период – 40-е гг. XVII в. – 30-е гг. XVIII в. (секуляризация сознания и формирование эгоцентризма) – *восприятие литературного труда как* ***личного дела*** *писателя*. На этом историческом этапе происходит осознание и выражение авторской позиции, оформление собственности на литературный труд указанием имени автора. Писательский труд осмысляется как словесное ***само-творчество***.

«Писатель стал частным человеком», независимым от «христианской свободы», «частный человек стал писателем», что раздвинуло жанровые и тематические рамки («были сняты запреты на смех и любовь»)[98].

В этот период происходит диссоциация средневекового метода на самостоятельные методы познания и изображения действительности и формирование «художественного метода» с появлением типизации, обобщения, вымысла. Появляется собственно *художественная литература*. ***Талант*** *осмысляется как Божественный дар.*

Так формируются три «культурогенные среды», которые назовем литературными (шире – культурными) формациями.

Таким образом, *под литературной формацией понимается определенная художественная система, сложившаяся в рамках господствующего в определенный исторический период сознания – теоцентрического, антропоцентрического и эгоцентрического.*

Теоретическое обоснование «литературной формации» строится на постулате: каждое произведение словесности не только порождено формацией, но оно является неотъемлемой частью самой этой формации, элементом этого целого и находится в обратной связи с формацией, т. е. влияет на нее самую.

Поэтому нельзя не согласиться с М. М. Бахтиным, когда он пишет о целостном подходе в изучении отдельного литературного произведения: «Литературное произведение ближайшим образом является частью литературной среды как совокупности всех социально-действенных в данную эпоху и в данной социальной группе литературных произведений. С точки зрения строго исторической единичное литературное произведение является несамостоятельным и потому реально неотделимым элементом литературной среды. В этой среде оно занимает определенное место и ее влияниями непосредственно определяется. Было бы нелепо думать, что произведение, занимающее место именно в литературной среде, могло бы избегнуть ее непосредственного определяющего влияния, могло бы выпасть из органического единства и закономерности этой среды»[99].

Литературная формация вбирает в себя всю совокупность литературных произведений, написанных в хронологически выделенную (по эпистемологическим признакам) историческую эпоху.

Скажем, конец XVIII – первая четверть XIX в. в русской литературе – это так называемая «эпоха романтизма». Романтизм в 10–20-е гг. XIX в., может быть, и доминировал как литературное направление, вытесняя предшествовавший ему сентиментализм, но, тем не менее, соседствовал с сентиментализмом и даже классицизмом, а потом и реализмом. То есть сказать, что это была только лишь эпоха романтизма, нельзя. Это была литературная формация переходного периода, в продолжение которой происходило формирование романтизма как литературного направления, разделяемого значительной группой писателей, но помимо него существовали и другие направления, которых придерживались отдельные писатели, например Г. Р. Державин.

«Но сама литературная среда, в свою очередь, является лишь несамостоятельным и потому реально неотделимым элементом общеидеологической среды данной эпохи и данного социального целого, – замечает далее М. М. Бахтин. – Литература как в своем целом, так и в каждом своем элементе занимает определенное место в идеологической среде, ориентирована в ней и определяется ее непосредственным влиянием. Идеологическая же среда в своем целом и в каждом элементе в свою очередь является таким же несамостоятельным моментом социально-экономической среды, ею определяется и про-

никается снизу доверху единою социально-экономическою закономерностью.

Мы получаем, таким образом, сложную систему взаимоотношений и взаимодействий. Каждый элемент ее определяется в нескольких своеобразных, но взаимопроницаемых друг для друга целых» (с. 34).

Таким образом, М. М. Бахтин выделяет три среды – литературную, идеологическую и социально-экономическую, – которые «объемлют» художественное произведение и без учета которых невозможно изучать, т. е. правильно понять литературное произведение[100].

Стало быть, «история литературы изучает конкретную жизнь художественного произведения в единстве становящейся литературной среды; эту литературную среду в обымающем ее становлении и идеологической среды; эту последнюю, наконец, в становлении проникающей ее социально-экономической среды. Работа историка литературы должна, таким образом, протекать в непрерывном взаимодействии с историей других идеологий и с социально-экономической историей» (с. 35).

Свои наблюдения М. М. Бахтин сделал на основе и относительно литературы Нового времени. Что же касается русской средневековой литературы, то это положение, в сущностной его основе, требует уточнений.

Во-первых, под «идеологической средой» в средневековый период следует понимать религиозное сознание древнерусских книжников на разных сменяющих друг друга исторических этапах (формациях), имеющих разную направленность: теоцентрическую, антропоцентрическую и эгоцентрическую.

Во-вторых, под социально-экономической средой, применительно к русскому средневековью, следует понимать общественно-экономический строй: великокняжескую власть (до XVI в.), царскую власть (сословно-представительскую монархию) (XVI – начало XVII в.) и самодержавную власть (абсолютизм) (с 20-х гг. XVII в.).

Все три среды и формируют «литературную формацию». Эволюционное изменение одной из них ведет к изменениям в другой и в целом – к изменению самой формации.

Обратим внимание на те формальные признаки, которые определяют авторы коллективной статьи[101] в качестве основания для выделения и характеристики диахронической стадии в истории литературы:

1. Именно художественное сознание определяет совокупность принципов литературного творчества в их практическом воплощении (художественное освоение мира в литературной практике);
2. В художественном сознании отражены: а) историческое содержание той или иной эпохи, б) ее идеологические потребности и представления, в) отношения литературы и действительности;
3. Художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике;
4. Смена типов художественного сознания обуславливает главные линии и направления исторического движения поэтических форм и категорий;
5. Литература последующей эпохи развивается: а) на фоне решительного поворота в социальных и экономических отношениях, б) постепенного крушения предыдущего политического строя и его идеологии, в) сдвига от религиозного сознания к светскому и рационалистическому.

К этому следует добавить еще одно важное наблюдение исследователей: «Категории поэтики заведомо подвижны. Даже тогда, когда в длительной исторической перспективе они сохраняют свою актуальность, от периода к периоду и от литературы к литературе они меняют свой облик и смысл, вступают в новые связи и отношения, всякий раз *складываются в* особые и отличные друг от друга *системы. Характер каждой такой системы обусловлен в конечном счете литературным самосознанием эпохи* (выделено мной. – *А. У.*)»[102].

Эта выведенная коллективом авторов универсальная формула взаимосвязи художественного сознания эпохи с поэтикой в целом применима и к русской литературе XI – первой трети XVIII вв., но с учетом специфических частностей, присущих сугубо русской средневековой литературе.

Применим те же критерии оценки для характеристики трех литературных формаций в истории русской литературы XI – первой трети XVIII в., обобщив вышесказанное.

При этом еще раз следует подчеркнуть, что, во-первых, «литературная формация» выступает в качестве самостоятельной структуры, а конъюктивно-дизъюктивным признаком выступает писательское сознание: теоцентрическое, антропоцентрическое и эгоцентрическое. Во-вторых, следует отметить,

что каждой формации имманентно присуща черта переходности к другой формации.

1.3.2.1. Литературная формация XI–XV столетий

Этот период в развитии русского средневекового сознания относится к теоцентризму. Для него характерен синергетический тип творчества. Познание мира осуществляется умом, по Благодати.

В «художественном сознании» этого периода отражено «историческое содержание»: рассматриваемый отрезок времени осмысляется древнерусскими книжниками как «последние времена» и ожидание Страшного суда в 1492 г. Отсюда все исторические события воспринимаются в эсхатологической перспективе. Русская история обретает Провиденциальный смысл. Русский народ становится носителем Православия до «скончания века».

«Идеологическое представление» – осмысление земной жизни как приуготовление к жизни вечной; княжеской власти – как Богом данной, а княжеского служения – как мирского служения Богу, выражавшегося в защите *своего* Отечества, *своей* православной веры и *своего* народа.

«Отношение к действительности» воспроизведено в основной теме древнерусской литературы – спасения души в «будущем веке», а потому словесность носит поучительный характер, и действия, и поступки, и помыслы людей оцениваются с учетом этой важнейшей цели. При этом необходимо отметить, что речь идет о *личном* спасении человека.

В конце XV – начале XVI в. происходит смена теоцентрического сознания на антропоцентрическое на фоне поворота истории от Древней Руси – содружества княжеств, к Московскому царству. Изменяется политический строй: великий князь превращается в царя, помазанника Божия. Меняется и идеология: от эсхатологической концепции «последних времен» к эсхатолого-политической теории «Москва – Третий Рим».

Происходит сдвиг сознания от религиозного к рационалистическому.

Фактически, если формально подходить к оценке соблюдения всех обозначенных признаков, то мы наблюдаем смену одной глобальной «литературной эпохи» на другую. Но не изменился «тип художественного сознания». Следовательно,

речь идет не о смене глобальной «литературной эпохи», а о какой-то более мелкой литературной системе, входящей в состав «литературной эпохи». Именно она и названа «литературной формацией».

Рангом меньшая система структурно отражает более крупную, сохраняя бо́льшую часть ее признаков. Обязательно совпадает главный объединяющий критерий: здесь – «тип художественного сознания».

1.3.2.2. Литературная формация конца XV – 40-х гг. XVII в.

Этот период в развитии русского средневекового сознания относится к *антропоцентризму*. Для второй в истории русской литературы литературной формации (эпохи рационализации сознания и антропоцентризма) – характерно проявление *рассудочного начала* в писательском творчестве. Познание мира осуществляется все еще по Благодати, но значение обретает и книжное знание.

В художественном сознании этой формации отражена эсхатологическая идея: осмысление Московского царства как последнего перед вторым пришествием Христа.

Возникает концепция *коллективного* спасения в благочестивом Православном царстве, хотя значимость *индивидуального* спасения не ослабла.

Отношение литературы к действительности выражается в стремлении выработать концепцию Православного царства, чем обусловлено доминирование в XVI в. публицистики и осознание Промысла о Московском царстве в Смутное время – начало XVII в.

Литература этой формации развивается:

а) на фоне решительного поворота от великокняжеской власти и раздробленности княжеств к построению единого централизованного государства – православного Московского царства;

б) постепенного крушения предыдущего политического строя – великокняжеской власти и заменой его идеологии на царскую;

в) сдвига от религиозного сознания к светскому и рационалистическому.

Художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике. Развиваются новые жанры (публицистика, хронографы).

1.3.2.3. Литературная формация 40-х гг. XVII – 30-х гг. XVIII в.

Для третьей литературной формации, основанной на эгоцентризме, характерны секуляризация сознания и *восприятие литературного труда как личного дела писателя*. Осознание и выражение авторской позиции, оформление собственности на литературный труд с указанием имени автора.

Познание мира осуществляется опытным путем с помощью рационалистического сознания. В центре мира и произведения оказывается личность писателя.

В художественном сознании этой формации отражено осмысление России как светского европейского государства, устраивающего свою судьбу по воле самодержавного монарха.

Осмысление Провиденциализма в русской истории выражается в созидании усилиями, прежде всего патриарха Никона, в Русской земле Нового Иерусалима – центра спасения. Религиозная эсхатологическая теория угасает в Петровскую эпоху. Отныне история будет расцениваться не как Богом указанный путь ко всеобщему спасению, а с гражданских позиций как цепь человеческих деяний на благо Отечества.

В концепции построения самодержавного царства, в котором реализуется провиденциальная идея сохранения Православия до Страшного суда, вырабатывается и новая концепция *личного* спасения: оно заключается в личном труде на благо Отечества и в конечных результатах этого труда – их количестве. Это относилось, в частности, и к писательскому труду.

Литература этой формации развивается:

а) на фоне поворота от построения православного Московского царства к созданию монархического государства – России;

б) постепенного законодательного изменения политического строя – от царской власти до самодержавной монархии;

в) секуляризации сознания и отделения религиозного сознания от светского, рационалистического.

На этой литературной формации и происходит формирование собственно художественного метода литературы, основанного на типизации, обобщении и вымысле, и появляются первые светские художественные произведения.

Подводя итог сказанному, следует еще раз отметить, что под литературной формацией понимается исторически скла-

дывающаяся (под воздействием мировоззрения, веры и влиянием исторических, социально-экономических, общественно-политических и др. процессов) совокупность взаимосвязанных между собой литературных явлений, создающих устойчивую на длительном временном отрезке четко отграниченную систему.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Эта тенденция была заложена Н. И. Гречем в его «Опыте краткой истории русской литературы» (1822), в котором он попытался связать периоды развития русской литературы с важнейшими событиями русской истории.

[2] По традиции в пособии используется выражение «древнерусская литература», хотя творения русской духовной словесности XI–XVIII вв. нельзя назвать в буквальном смысле «литературными произведениями». Об этом речь будет идти ниже.

[3] *Владимиров П. В.* Древняя русская литература Киевского периода К., 1901.

[4] *Архангельский А. С.* Из лекций по истории русской литературы. Литература Московского государства (Кон. XV–XVII вв.). Казань, 1913.

[5] *Сперанский М. Н.* История древней русской литературы. Пособие к лекциям. 2-е изд. М., 1914.

[6] *Истрин В. М.* Очерк истории древнерусской литературы домонгольского периода (XI–XIII вв.). Пг., 1922. С. VII–VIII.

[7] Там же. С. VIII–IX.

[8] История русской литературы X–XVII вв. М., 1980. С. 7.

[9] История русской литературы: В 4 т. Л., 1981. Т. 2. С. 5.

[10] *Гудзий Н. К.* История древней русской литературы. 7-е изд. М., 1966

[11] *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1977 С. 245–246.

[12] *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. С. 246.

[13] Эта периодизация была предложена исследователем еще ранее его докторской диссертации. См: *Кусков В. В.* Жанры и стили древнерус ской литературы XI – первой половины XIII вв.: Автореф. дис. ... док. фи лол. наук. М., 1980. С. 32.

[14] Увы, это беда не одного только отечественного литературоведени См.: *Уэллек Р., Уоррен О.* Теория литературы. М., 1978.

[15] *Перетц В. Н.* Краткий очерк методологии истории русской литер туры. Пг., 1922. С. 13.

[16] *Плаксин В. Т.* Руководство к познанию истории литературы. СПб 1833. С. 7.

[17] *Курилов А. С.* История литературы Нового времени: логика худож ственного развития от Итальянского Возрождения до русского Сенти ментализма // Филология и школа. М., 2003. С. 176. Выделено А. С. Кури ловым. – *А. У.*

[18] *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 198 С. 102.

[19] *Никольский Н.* Ближайшие задачи изучения древне-русской книжности. СПб., 1922. С. 2–3.

[20] *Охрименко П. П.* Где же конец или начало? (К вопросу о периодизации русской литературы) // Русская литература. 1974. № 1. С. 94–99; *Ромодановская Е. К.* Русская литература на пороге Нового времени. Новосибирск, 1994.

[21] *Ужанков А. Н.* Эволюция средневекового мировоззрения и развитие русской литературы XI – первой трети XVIII вв. // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 1. С. 5–37.

[22] *Еремин И. П.* Лекции по древней русской литературе. ЛГУ, 1968. С. 205.

[23] По определению А. Н. Веселовского, «история литературы, в широком смысле этого слова, – это история общественной мысли, насколько она выразилась в движении философском, религиозном и поэтическом и закреплена словом». См.: *Веселовский А. Н.* Историческая поэтика. М., 1989. С. 41.

[24] *Р. Уэллек и О. Уоррен.* Теория литературы. С. 282. Далее страницы указаны в тексте.

[25] *Перетц В. Н.* Краткий очерк методологии истории русской литературы. Пг., 1922. Далее страницы указаны в тексте.

[26] *Сакулин П. М.* Синтетическое построение теории литературы. М., 1925. Далее страницы указаны в тексте.

[27] *Еремин И. П.* Новейшие исследования художественной формы древнерусских произведений // ТОДРЛ. М.; Л., 1956. Т. XII. С. 284–291; *Еремин И. П.* О художественной специфике древнерусской литературы // Русская литература. 1958. № 1. С. 75–82. Обе статьи переизданы в книге: *Еремин И. П.* Литература Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 234–244 и 245–254 соответственно.

[28] *Дробленкова Н. Ф.* В. П. Адрианова-Перетц – преподаватель и редактор // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. XXIX. С. 30.

[29] Н. Ф. Дробленкова в указанной статье отмечает: «Понимая определенную ограниченность исторического принципа периодизации... В. П. (Адрианова-Перетц. – *А. У.*) как редактор все же стремится группировать литературные памятники с учетом их жанровых признаков», т. е. все-таки добавляет еще и *литературный* принцип. Там же. С. 30.

[30] Она была переиздана на Украине в 1994 г.: *Чижевський Д.* «Істория української літератури». Тернопіль, 1994. Справедливости ради следует сказать, что еще в 1942 г. была издана «Історня української літератури» (Древний период), а в 1948 г. – «История древнерусской литературы: Киевская эпоха» на немецком языке.

[31] *Чижевський Д.* «Істория української літератури». Тернопіль, 1994. С. 28–29.

[32] *Лихачев Д. С.* Движение русской литературы XI–XVII вв. к реалистическому изображению действительности. М., 1956; *Он же.* Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958. 2-е изд. М., 1970; *Он же.* Развитие русской литературы X–XVII вв. М., 1973.

[33] *D. Cizevsky.* Outline of Comparative Slavic Literatures. Survey of Slavic civilization. Boston; Massachusetts: American Academy of Arts and Sciences. 1952. Vol. I. P. 10–11.

[34] *Лихачев Д.С.* К вопросу о зарождении литературных направлений в русской литературе // Русская литература. 1958. № 2. С. 4. Ср.: *Г. Грабович.* До історії української літератури. Київ, 1997. С. 432–542.

[35] *Лихачев Д.С.* К вопросу о зарождении литературных направлений в русской литературе. С. 9.

[36] *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. 2-е изд. С. 61, 89–91, 152. См. обстоятельный сопоставительный обзор этих стилей в кн.: *Вагнер Г.К.* Канон и стиль в древнерусском искусстве. М., 1987. С. 31–33.

[37] *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. С. 14–15.

[38] *Грихин В.А.* История древнерусской литературы XI–XIII вв. Методические указания. М., 1987. С. 16–17.

[39] *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. С. 15.

[40] *Грихин В.А.* История древнерусской литературы XI–XIII вв. С. 17.

[41] *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. С. 15.

[42] *Лихачев Д.С.* Движение русской литературы... С. 9–10.

[43] *Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В.* Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1999. С. 28.

[44] *Лихачев Д.С.* «Принцип дополнительности» в изучении литературы // Русская литература. 1991. № 3. С. 36.

[45] См.: *Любимов Л.* Искусство Древней Руси. М., 1974; *Муравьев А.В., Сахаров А.М.* Очерки истории русской культуры IX–XVII вв. М., 1984; История русского искусства: В 3 т. Т. 1. Искусство X – первой половины XIX в. / Под ред. М.М. Раковой, И.В. Рязанцева. М., 1991.

[46] *Вагнер Г.К.* Проблема жанров в древнерусском искусстве. М., 1974; *Он же.* От символа к реальности. Развитие пластического образа в русском искусстве XIV–XV вв. М., 1980; *Он же.* Канон и стиль в древнерусском искусстве; *Он же.* Искусство Древней Руси // *Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф.* Искусство Древней Руси. М., 1993.

[47] *Вагнер Г.К.* Искусство Древней Руси // *Вагнер Г.К., Владышевская Т.Ф.* Искусство Древней Руси. С. 7–71.

[48] *Вагнер Г.К.* Канон и стиль в древнерусском искусстве. С. 7. Далее страницы указаны в тексте.

[49] *Подобедова О.И.* Состояние и задачи науки о древнерусском искусстве // Состояние и задачи изучения древнерусского искусства (тезисы докладов научной конференции 12 ноября 1968 г.). М., 1968. С. 9.

[50] «Понятие стиля эпохи было применимо лишь к средневековой литературе и потому не могло стать базовой категорией в теории литературного процесса. Но важно, что рядом с направлением появляется еще одна категория, служащая единицей членения процесса литературного развития. История литературы теперь оказывалась двучастной: сначала была литературой стилей эпох, а потом ее сменила литература направлений. Такое видение литературного процесса активизировало поиски категории, которая была бы более широкой, чем стиль эпохи и направление, и могла бы включать их в себя», – резонно замечает Е.М. Черноиваненко. См.: *Черноиваненко Е.М.* Литературный процесс в историко-культурном контексте. С. 59.

[51] *Поспелов Г.Н.* Стадиальное развитие европейских литератур. М., 1988. С. 27, 28.

[52] *Хализев В.Е.* Теория литературы. М., 2000. С. 358.

[53] Там же. С. 359–360.

[54] *Аверинцев С.С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 3–14.

[55] *Аверинцев С.С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература. С. 7–8.

[56] *Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В.* Категории поэтики в смене литературных эпох. С. 3–38. В дальнейшем страницы статьи указаны в тексте.

[57] Часть этих работ была опубликована в предыдущем коллективном сборнике ИМЛИ РАН: Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986.

[58] *Гуревич А.* Типологическая общность и национально-историческое своеобразие (К спорам о литературных направлениях) // Вопросы литературы. 1978. № 11. С. 164–187. Далее страницы указаны в тексте.

[59] *Кожинов В.В.* Размышления о русской литературе. М., 1991. С. 408–433.

[60] *Купреянова Е.Н.* Историко-литературный процесс как научное понятие // Историко-литературный процесс. Проблемы и методы изучения. Л., 1974. С. 16–17.

[61] *Поспелов Г.Н.* Стадиальное развитие европейских литератур. С. 28. Далее ссылки на эту работу приводятся в тексте.

[62] Ср.: *Кожинов В.В.* О принципах построения истории литературы // *Кожинов В.В.* Размышления о русской литературе. С. 408–433.

[63] Правда, недавно эта хронологическая схема была подвергнута пересмотру со стороны А.С. Курилова. См.: *Курилов А.С.* История литературы Нового времени. С. 176–198. А.С. Курилов решительно сдвигает почти на столетие хронологические рамки появления вышеуказанных литературных направлений в истории русской литературы. По его мнению, классицизм берет у нас начало на рубеже XVI–XVII вв., а XVII в. становится его колыбелью. Классицистами были в XVII в. Симеон Полоцкий, а в начале XVIII в. – Феофан Прокопович. Нужно отметить особое понимание А.С. Куриловым классицизма, который, с его точки зрения, появляется там, «где что-то принимается за образец, становится объектом почитания, поклонения, предметом творческого освоения, состязательного, соревновательного подражания», и при этом не важно, что «образцом и творческим ориентиром для наших писателей XVII в. тогда больше выступали произведения польских, белорусских и украинских поэтов, чем античных». С его точки зрения, «это сути дела не меняет» (с. 193–194). Соответственно по-иному интерпретируются и следующие за Классицизмом другие «дополняющие» его направления – с середины XVIII в. появляется Сентиментальный Классицизм, превратившийся в Русский Сентиментализм в 90-е гг. XVIII в.; а с 60–70-х гг. того же века (с творчества А.П. Сумарокова и последующего обращения русских поэтов к Оссиану) начинается Романтический Классицизм, с которым уже в 20-е гг. XIX в. будут бороться русские романтики (с. 194–196).

Следует, однако, заметить, что сдвиг хронологических рамок появления литературных направлений не повлек за собой смену их последовательности, что для нас в данном случае наиболее важно.

[64] *Лихачев Д.С.* К изучению художественных методов русской литературы XI–XVII вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. XX. С. 6–7.

[65] *Еремин И.П.* Литература Древней Руси.

[66] См. его итоговую статью: *Лихачев Д.С.* У предыстоков реализма русской литературы // Вопросы литературы. 1957. № 1. С. 73–86.

[67] *Адрианова-Перетц В.П.* Об основах художественного метода древнерусской литературы // Русская литература. 1958. № 4. С. 62, 61.

[68] *Еремин И.П.* Новейшие исследования художественной формы древнерусских литературных произведений. С. 238. Далее страницы указываются в тексте диссертации.

[69] *Еремин И.П.* О художественной специфике древнерусской литературы // Литература Древней Руси. М; Л., 1966. С. 245–254. Далее страницы указываются в тексте диссертации.

[70] *Адрианова-Перетц В.П.* Об основах художественного метода древнерусской литературы. С. 64. Далее страницы указываются в тексте.

[71] Здесь следовало бы оговориться, что осознанного художественного вымысла, присущего писателям Нового времени, в древнерусской литературе XI–XIII вв. еще не было. Художественный вымысел проникает в русскую литературу только в XV в.

[72] *Азбелев С.Н.* О художественном методе древнерусской литературы // Русская литература. 1959. № 4. С. 9–22.

[73] *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980. С. 40–42.

[74] *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. 3-е изд. С. 10, 13.

[75] Сам В.В. Кусков писал по этому поводу: «Историческое развитие древнерусской литературы шло путем постепенного разрушения цельности ее метода, освобождения от этикетности, дидактизма и христианской символики. В XVII в. литература, расширяя свою тематику, начинала охватывать все новые и новые стороны жизни. На смену дидактизму пришла занимательность, на смену "этикетности" – "живство", т. е. изображение реалий повседневного быта, а символизм сменяется реалистическими элементами художественной типизации» (*Кусков В.В.* История древнерусской литературы. С. 13). На самом же деле претерпевают изменения сами методы восприятия жизни и ее *художественного изображения*.

[76] *Лихачев Д.С.* К изучению художественных методов... С. 7.

[77] *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. С. 10.

[78] *Прокофьев Н.И.* К литературной эволюции весеннего пейзажа // Новые черты в русской литературе и искусстве XVII – начала XVIII вв. М., 1976. С. 231–242. Далее при ссылках на эту статью страницы указаны в тексте диссертации. *Он же*. Функция пейзажа в русской литературе XI–XV вв. // Литература Древней Руси. М., 1981. Вып. 3. С. 3–18.

[79] *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси... С. 213

[80] *Левшун Л.В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. Минск, 2001. С. 7. Далее страницы указываются в тексте.

[81] «Не лишнее, думается, напомнить (и настоять на том!), – замечает Л.В. Левшун, – что "церковная письменность" не есть определение со-

держания, жанрового состава или функции ее произведений, как принято считать, но обозначение определенного, а именно церковного, соборного, православного, – христоцентричного, типа сознания, способа мышления художника, его иерархии ценностей, его отношения к миру. Так что, к примеру, княжеское завещание детям Владимира Мономаха – светское по форме, жанру, содержанию – более церковно, чем вирши иеромонаха Симеона Полоцкого... Таким образом, церковная – характеристика вероисповедания, мировоззренческая, а современными литературоведами она используется скорее метафорически и не соответствует своему исконному содержанию» (с. 14–15).

[82] Л. В. Левшун и не скрывает, что заимствовала названия методов из литературных приемов. «Типологическую экзегезу» как литературный прием в древнерусской литературе выявил и описал К.-Д. Зееман (См.: *Зееман К. Д.* Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст-90. Литературно-теоретические исследования. М., 1990. С. 72–83), однако исследовательница замечает: «Отталкиваясь от идеи Зеемана, я утверждаю, что типологическая экзегеза больше, чем литературный прием» (с. 71, прим. 2). Аналогичным является и заявление по поводу «аллегорической амплификации»: «... Понятие, которым традиционно обозначался риторический прием, я расширяю до характеристики творческого метода: одно другому не противоречит, если, например, смотреть на *прием* аллегорической амплификации как *формальный маркер одноименного метода*» (с. 72, прим. 1).

[83] *Сакулин П. Н.* Синтетическое построение истории литературы. С. 74.

[84] *Истрин В. М.* Рецензия на книгу: *Владимиров П. В.* Древняя русская литература Киевского периода. XI–XIII вв. // ЖМНП. 1902. № 3. С. 221.

[85] *Робинсон А. Н.* Литература Киевской Руси среди европейских средневековых литератур // Славянские литературы. М., 1968. С. 84–85.

[86] *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси... С. 40.

[87] Художественный (или *творческий*) метод, основанный на типизации, обобщении и вымысле, станет формироваться только в переходный период, после начавшейся в 40-е гг. XVII в. секуляризации сознания, в результате которой произойдет дифференциация синкретического метода познания-отражения на два самостоятельных, на основе средневекового метода отражения. Речь об этом пойдет ниже.

[88] *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв. С. 40.

[89] Ср.: «Как пишет к римлянам ап. Павел, "в нем (т. е. в благовествовании) открывается правда Божия от веры в веру" (Рим. 1:17). Обратите внимание, апостол утверждает, что слово Божие, каким представляется всякое произведение христианской церковной словесности, *не только познается по вере, но и воспринимается тоже только по вере*. Кстати, не в этом ли объяснение тому, почему секулярная наука оказывается бессильной в постижении истинного смысла церковной книжности и останавливается на изучении лишь ее внешних признаков и особенностей». См.: *Левшун Л. В.* История восточнославянского книжного слова XI–XVII вв. С. 29.

[90] *Сакулин П. Н.* Синтетическое построение истории литературы.

[91] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси; *Он же*. Развитие русской литературы X–XVII вв. Эпохи и стили. М., 1979; *Он же*. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. 3-е изд.

[92] См. характеристику мировоззренческих стадий: *Ужанков А.Н.* Эволюция средневекового мировоззрения и развитие русской литературы XI – первой трети XVIII в. С. 5–37; *Ужанков А.Н.* О принципах построения истории русской литературы XI – первой трети XVIII веков. М., 1996.

[93] См.: *Купреянова Е.Н.* Историко-литературный процесс как научное понятие. С. 17.

[94] Ср.: «...Литературоведческим понятием, обозначающим стадиальность литературного развития и проявляющийся именно в этой стадиальности его закономерный характер, служит литературное направление. Оно подразумевает последовательность (порядок) возникновения таких, далеко не единственных для своего времени, но господствующих направлений, как классицизм, сентиментализм, романтизм, реализм, а следовательно, и их качественное, или как теперь принято говорить, типологическое отличие одно от другого». *Купреянова Е.Н.* Историко-литературный процесс как научное понятие. С. 16.

[95] *Купреянова Е.Н.* Историко-литературный процесс как научное понятие. С. 17.

[96] *Курилов А.С.* История литературы Нового времени: логика художественного развития... С. 193.

[97] См. в Приложении «Слово некоего монаха о чтении книг».

[98] *Панченко А.М.* Русская история и культура. СПб., 1999. С. 334.

[99] *Медведев П.Н. (Бахтин М.М.).* Формальный метод в литературоведении. М., 1993. С. 33. Далее страницы указаны в тексте работы.

[100] Ср.: «...Невозможно понять сущность памятника, не выйдя за его пределы и не выяснив его место в *системе* мировосприятия, социально-политической истории и в культуре своего времени». См.: *Липатов А.В.* Древнеславянские письменности и общеевропейский литературный процесс // Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 17.

[101] См.: *Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В.* Категории поэтики в смене литературных эпох. С. 3–38.

[102] *Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В.* Категории поэтики в смене литературных эпох. С. 3.

Ф. С. Капица, Т. М Колядич

ОБРАЗ ДРЕВНЕЙ РУСИ В СОВРЕМЕННОЙ ПРОЗЕ*

Сложные и неоднозначные события XX века, перемежающиеся войнами и революциями (не только историческими, но и социальными, связанными с переменами в сознании людей) обусловили определенные сдвиги в мышлении, когда недавно случившееся воспринимается как давно прошедшее, становясь предметом исторической рефлексии. Среди них события второй мировой войны, периода перестройки, отдельные моменты советской истории (революционные события и гражданская война).

В качестве альтернативы современности многие авторы используют образы и реалии Древней Руси. Причины столь частых обращений именно к событиям XVI–XVII веков далеки от литературоведческой проблематики и в данной работе не рассматриваются. Для авторов важно лишь то, что причина погружения в мир прошлого (отдаленного и не очень) связана с отражением авторской идеи, не всегда философского или социального звучания, но тем не менее существующей в формате образования условного мира. Налицо мифологизация истории, соединение авторского мировидения и его реконструкции прошлого. Именно ее приемы и направления анализируются нами.

«Старинное прошлое» в современном историческом романе

В настоящем разделе рассмотрены произведения, появившиеся в «переходный период» и в начале XXI века[1]. Столь широкий диапазон избран для более объективного отображения картины прошлого, выраженного в текстах, формально относящихся к современному периоду. Объектом исследования стали произведения, опубликованные с середины 90-х годов до

* Работа выполнена в рамках гранта РГНФ «Древняя Русь в современной литературе и публицистике» (2006—2008).

примерно 2008 года. В «нулевые годы» завершается один исторический период, накапливаются силы для перехода к новым стилевым приемам, формируется новая парадигма организации текстового пространства, отличающаяся большей свободой в соединении разных жанровых образований, использовании различной лексики. И самое главное, с иной парадигмой отношения к прошлому, что более подробно обозначено нами в следующем разделе: «Альтернативная история: жанровые парадигмы, трансформации идей, языковая игра».

Поскольку оба периода относительно мало изучены в современном литературоведении[2], но тесно взаимосвязаны друг с другом, они и рассматриваются как общее исследовательское поле. Предметом описания становятся, следовательно, произведения, бытовавшие в период конца XX – начала XXI в. в аспекте решения одной общей темы.

Репрезентативный анализ ситуации показывает, что произошло обновление стилистики исторического романа в новых социальных условиях с учетом комплексного освоения опыта разных десятилетий, когда прошлого трактовалось с всевозможных авторских позиций и концепций.

Косвенно выявляется и следование традиции модернистского исторического романа и русского исторического романа тридцатых годов, созданных в русском зарубежье. Известно, что русские эмигранты, прежде всего, первой волны создавали свои тексты в то время, когда появляется множество исторических и биографических романов, где сквозь призму прошлого пытаются понять напряженные временные предвоенные отношения (проза А. Моруа, Р. Роллана, С. Цвейга). Общий интерес к неоднозначным историческим периодам (они и становились объектом художественного исследования) вызывал творческий диалог (творчество М. Алданова).

Одновременно общий поиск адекватных средств отображения и инкорпорирование отечественных авторов в мировую художественную словесность обогащали их творческую палитру более широким спектром приемов (в частности, импрессионистического, а позже и экзистенциалистского свойства).

Подобные приемы воспринимались как следование традиции романистов рубежа XIX–XX веков (в первую очередь Дм. Мережковского), но этот опыт оказался практически невостребованным или проявился впоследствии в творчестве отдельных авторов, как показано в следующей главе (приемы исторического допущения, фантастической условности, описа-

ния действующих лиц). В данном случае символический (нереалистический) опыт не воспринимался. Об этом свидетельствует судьба Л. Гроссмана.

Произведения же М. Алданова и И. Наживина начали публиковаться именно в «переходный период». Тогда же постепенно становятся известными и произведения Дм. Мережковского, созданные в эмиграции. Объем подобных текстов оказался весьма значительным. Предполагаемое собрание сочинений каждого из авторов составляет порядка 40 томов.

Отметим и другой факт, именно в начале XXI века завершается творческая деятельность ведущих российских авторов исторического романа – Дм. Балашова (1927–2000) и Ю. Давыдова (1924–2002), работавших в формате традиционного исторического романа, ведущего свое начало от В. Скотта и А. Пушкина.

Традиционно историческая тема позволяет сопоставить современность с прошлым, выявить систему эстетических и этических ориентиров, показать специфику осмысления традиций, проследить процесс выработки собственной художественной манеры, обозначить перспективы дальнейшего развития. В ней отражается и особый герой, народный персонаж, связанный с фольклорной традицией былинного богатыря, защитника родины; герой-демиург, несущей в себе именно авторскую идею.

По сравнению с предшествующими периодами реализация исторической темы отличается целым рядом особенностей. Традиционное восприятие исторического романа как своеобразного учебника жизни отходит на второй план, и работа с документами не считается столько актуальной задачей. Более значимым признается авторский взгляд, восприятие писателем прошлого как особого хранилища национальной идеи, самобытных нравственных ценностей.

Сходные процессы наблюдаются и в литературах народов России, где на первый план выделяется проблема выражения национального самосознания. Здесь не только обозначаются связи прошлого и настоящего, выявляются актуальные проблемы времени, но и изображается сопричастность малого народа событиям общенационального масштаба. Рассмотрение авторов, относящихся к литературе народов России, требует специального разговора.

Наш выбор текстов для анализа обуславливается частотой обращения к теме. Поэтому наиболее подробно рассмотрены

те авторы, которые признаются историческими романистами. О них говорится более подробно. Остальные писатели привлечены в качестве сопоставительного материала, за исключением тех авторов, которые создали интересные концепции в своих произведениях, но не сделали историческую тему доминантной в своем творчестве, являются авторами отдельных текстов на данную тему.

В разделе не рассматриваются авторы, внешне организующие свои тексты «под старину». Но на самом деле сохраняющие лишь отдельные реалии, не ставя перед собой цели реконструкции времени, ситуации, конкретных исторических фигур. Прошлое используется ими как своеобразная сценическая площадка, на которой разворачивается обычно игра в жестокий и прагматичный мир предков. Такого рода проекты появлялись в «переходный период» достаточно часто.

Рассмотрим ключевые фигуры, отвечающие избранному формату.

В романах Дм. Балашова (Дмитрия Михайловича, 1927–2000) образ Древней Руси последовательно и обстоятельно воссоздается в формате эпопеи, широкого эпического полотна. В его текстах происходит органическое соединение самых разных источников (фольклорных, документальных, публицистических), фантастических элементов и аналитических рассуждений многих авторов, осмысливается огромный фактический материал.

Биография самого автора настолько насыщена событиями, что может стать сюжетом самостоятельного романа. Дм. Балашов родился в театральной семье, отец был актером Театра юного зрителя, мать – художником – декоратором. Во время ленинградской блокады потерял отца, чудом выжил в эвакуации в Сибири. Вернувшись в родной город, закончил театроведческий факультет Ленинградского театрального института, работал в Вологодской культпросветшколе.

Пристальный интерес к истории, стал одной из причин, приведших его в аспирантуру ИРЛИ, где Дм. Балашов написал кандидатскую диссертацию «Древняя русская эпическая баллада», защищенную под руководством А.М. Астаховой в 1960 году. Закончив аспирантуру, Дм. Балашов с 1960 по 1968 годы продолжает заниматься научной работой в Институте языка, литературы и истории Карельского филиала АН СССР. Оказавшись в Петрозаводске, Дм. Балашов принимает участие в экспедициях по сбору фольклора Севера и цен-

тральных областей России. Он продолжает изучать и балладу, готовит издания текстов «Народные баллады» (1963) и монографию «История развития жанра русской баллады» (1966). Позже выходит его методическое руководство «Как собирать фольклор» (1971).

В те же шестидесятые годы Дм. Балашов собирает материал и для своих художественных текстов. Примечательно, что первая повесть «Господин Великий Новгород» была опубликована в массовом журнале «Молодая гвардия» в 1967 году с предисловием академика В. Янина. Публикация вызвала неоднозначную реакцию, поскольку автор совершенно нетрадиционно подошел к изображению русской истории. Выстраивая свою концепцию, Дм. Балашов разделяет пассионарную теорию исторического развития, разработанную историком Л. Н. Гумилевым.

Сама по себе идея разрывности истории возникла в I в. Ее основа сформулирована в труде китайского историка Сыма Цяня: «Путь трех царств подобен кругу – конец и вновь начало». Идея дискретности истории существует практически во всех крупных культурах – античной (Аристотель), китайской (Сыма Цянь), мусульманской (Ибн Хальдун), а также европейской (Дж.-Б. Вико и Шпенглер).

В основе мироощущения Дм. Балашова лежит не логически рациональная, а чувственная стихия любви к Отечеству. Она позволила рассмотреть русскую историю конца XIII–XIV веков не как продолжение развития Киевской Руси, а как «результат пассионарного «толчка», приведшего к развитию и становлению Русского государства во главе с Москвой – с новой культурой и новым типом государственности»[3]. Собственный подход писатель сформулировал в роман «Младший сын» устами суздальского князя Константина Васильевича: «Сила любви - вот то, что творит и создает Родину!»

Свои романы Дм. Балашов создавал на протяжении ряда лет, избирая в соответствии с авторской концепцией конкретные исторические события, образующие фабульную основу текстов. Глубина осмысления описываемых Дм. Балашовым событий объясняется тщательной работой с документальной составляющей произведения. В ряде случаев автор выступает как исследователь, поскольку обращается к недостаточно изученным периодам русской истории. Он привлекает разнообразные письменные и рукописные источники, исследования специалистов.

Однако, отношение к историческим документам у Дм. Балашова особое. Используя документальные материалы как основу своих текстов, не дидактически излагая события. Дм. Балашов определяет свой метод следующим образом: «Там, где историк может обронить «например» или поставить вопрос, романист обязан додумывать до конца и решать: было или не было? ... Приходится восстанавливать связь поступков по одному – двум случайно оброненным известиям, сложным косвенным признакам устанавливать возраст героя и проч., вплоть до внешности персонажей, от которых зачастую не осталось даже словесных портретов, ни праха, по которому можно было бы восстановить внешние черты усопшего».

В примечаниях к роману «Отречение», автор откровенно признает, что, ориентируясь на историческую канву, дополняет ее своими допущениями. Основываясь на различных обстоятельствах, самой исторической ситуации, отдельных мотивировках поступков героя, автор формирует свою концепцию[4].

Таким образом, прослеживается следующий алгоритм работы писателя – вначале он выстраивает точную и подробную хронологию избранного периода, а затем вписывает в историческую канву вымышленных героев. Косвенным доказательством точности воспроизведенных Дм. Балашовым сведений служит диссертация А. В. Макрушина с показательным названием «Сергий Радонежский и его время в творчестве Д. М. Балашова: Традиции, стиль, поэтика». Получается, что произведения писателя стали источником осмысления прошлого исследователем.

Сюжета в традиционном понимании в романах Дм. Балашова нет, последовательность действия определяется хронологией реальных событий, в которых, как обычно бывает в парадигме исторического романа, действуют и реальные, и вымышленные персонажи. По времени действия один текст продолжает другой, формируя общее повествовательное пространство, охватывающее во времени более столетия, со дня смерти Александра Невского в 1263 году до окончательного утверждения Русского государства с центром в Москве, произошедшего после Куликовской битвы 1380 г.

В 1972 году романом «Марфа Посадница» писатель начал разработку «новгородской темы», заявленную как тема власти, также рассмотрев ее на значительном временном промежутке. Постепенно сложился цикл романов «Государи московские»: «Младший сын» (1977), «Великий стол» (1980), «Бремя власти»

(1982), «Симеон Гордый» (1983), «Ветер времени» (1987), «Отречение» (1990), и трилогия «Святая Русь» (1991–1997), состоящая из романов «Степной пролог», «Сергий Радонежский» и «Вечер столетия». Практически Дм. Балашов выстраивает свою версию событий данного времени, последовательно реконструируя ее по имевшимся в его распоряжении источникам и дополняя недостающие фрагменты авторскими историческими допущениями.

Подобный подход традиционен для исторического романиста, в свое время его выдвинул Ю. Тынянов. Многовековая историческая картина со многими десятками подлинных и созданных воображением писателя лиц воссоздана Дм. Балашовым почти погодно. Строгий хронологический принцип и отсутствие временных лакун в рассказе придают масштабность историческому циклу и позволяют создать не просто картину внутренней жизни русского народа в XIII–XIV вв., а увязать ее с широким фоном событий тогдашней мировой политики.

Конец XIII и XIV века рассматриваются Дм. Балашовым не как продолжение развития Киевской «украсно украшенной» Русской Земли, а как время ее окончательного крушения и одновременно становления совершенно новой культуры и государственности – Руси Московской. Предложив собственную трактовку роли монголов, он отказывается от известного в отечественной истории представления о России как спасительнице Западной Европы, заслонившей цивилизованные страны, показывая, что их нашествие имело как отрицательные, так и положительные последствия для Руси.

Через все романы цикла проходит несколько сюжетных линий, создающих яркую панораму жизни практически всех сословий. Они обозначаются через судьбы героев: простых ратников (мелких кормленников) – Михалко и его сына Федор Михалкич («Младший сын»), внука Михалки и сына Федора Мишука («Великий стол») и, наконец, сын Мишука и внука Федора – Никиты («Симеон Гордый» и «Ветер времени»).

Автор показывает, что именно простые мужики-крестьяне и накрепко связанные с ними мелкие «дворяне-послужильцы», у которых «всего и знатья-то – что сабля да конь», составляют становой хребет будущего Русского государства. Они занимаются крестьянским трудом, торгуют, строят города, соборы, но при необходимости становятся на защиту своей земли.

Хотя Федор, Мишук, Никита всей немудреной жизнью соединены каждый со «своим боярином» – тысяцким, на самом

деле они служат Руси. Об этом с гордостью заявляет Никита Федоров, перешедший к боярину Хвосту: «А к тебе, Алексей Петрович, я не бабы ради и не тебя ради пришел, а с того, что стал ты тысяцким на Москве, а мы, род наш, князьям московским исстари служим!» («Великий стол»).

Глубоко взаимосвязанным со всеми другими сословиями предстает и духовенство. Уходит в монахи Грикша, брат ратника Федора Михалкича, и становится келарем в Богоявленском монастыре Москвы. Сыновья обедневшего ростовского боярина посвящают себя церкви – это и подвижник Земли Русской преподобный Сергий, и его брат, духовник Великого князя Семена – Стефан. Д.Балашов показывает, что подвижничество – это тяжкий труд и вынести его под силу только незаурядной личности.

Прослеживает писатель и смену духовной власти на Руси. Занимающие митрополичий престол Кирилл, Максим, Петр, Феогност и Алексий, пожалуй, принадлежат к числу любимых и наиболее удачных литературных образов, воссозданных автором в соответствии с историческими прототипами.

Особая сюжетная линия связана с образами бояр. С одной стороны, это «старые московские бояре» – Протасий Вельямин, его сын Василий Протасьич и внук Василий Васильич Вельяминов. Все они – держатели «тысяцкого», то есть верховного главнокомандования вооруженными силами Московского княжества. В борьбе за это «бремя власти» им противостоят «рязанские находники», перебежавшие к князю Даниле Александровичу от рязанского князя Константина Васильевича Петр Босоволк и его сын Алексей Петрович Хвост-Босоволков.

Сложное переплетение их судеб в борьбе за власть нужно писателю не только для поддержания напряженности действия, но и для рассказа о событиях с противоположных точек зрения, придающего описаниям событий прошлого большую рельефность.

Точно так же в борьбе за «бремя власти» противостоят друг другу московские и тверские князья. Московские – Даниил Александрович, сын Александра Ярославича Невского («Младший сын»), сын Даниила – Юрий («Великий стол»), брат Юрия Московского – Иван Калита («Бремя власти»), сын Ивана – Симеон Гордый («Симеон Гордый») и, наконец, брат Симеона Иван Иванович Красный и его сын Дмитрий («Ветер времени» и «Отречение»). Среди тверских князей на страницах цикла мы видим Святослава Ярославича и его сына Михаила

Тверского, их потомков князей Дмитрия Грозные Очи, Александра Михайловича и Михаила Александровича. Их образы как бы венчают сложную пирамиду действующих лиц, объединяя реальность и авторский домысел.

Именно князьям писатель доверяет комментарии происходящего, как бы предваряющие авторские отступления. Они могут быть краткими или пространными, но постоянно сопровождают изложение: «Так вот обстояли дела к лету 1392 года», «Впрочем, из Орды передавали, что князь Дмитрий жив и скоро домой будет», создавая эффект правдоподобия описываемого. Исторической достоверности способствует также психологическая точность в описании представляемого периода.

Обоснованно подробно в «Государях Московских» говорится о проблеме русско-татарских отношений. Дм. Балашов показывает ханов Золотой Орды не как безликую массу тупых и жадных нецивилизованных насильников, побудительные мотивы которых можно свести только к грабежу, потреблению и похоти. Ханы Менгу-Тимур, Тохта, Узбек, Джанибек и даже отцеубийца Бердибек изображены прежде всего как люди, обладающие своими достоинствами и недостатками, совершающие и высокие подвиги, и подлые преступления. Новый диалектический подход позволяет говорить не только об изменении тональности, но и представлении объективной версии истории.

Среди рассмотренных Дм. Балашовым проблем взаимоотношения католичества и православия, русско-литовские связи, междоусобные отношения. Они продолжали неоднозначно восприниматься специалистами, в частности, Я. Гордин указывает, что стремление автора «увидеть не истину свершившегося, а истину того, что должно было свершиться», дает подчас «неожиданные результаты», не согласующиеся с исторической реальностью или нравственным «ликом» героя.

Четкая структурированность является отличительной особенностью построения произведений Дм. Балашова, с событиями исторического ряда точно и плотно увязываются индивидуальная психология и даже интимные эпизоды, так что читатель практически не ощущает разрыва между личной жизнью героев и историческими событиями огромной значимости. Таковы описания строительства дома Федором («Младший сын»), семейной жизни князя Юрия и Кончаки («Великий стол»), любовных интриг Никиты и боярыни Натальи («Ветер времени»).

Обычно в центре рассказа находится реальный исторический персонаж: Даниил, сын Александра Невского, тверской Михаил, Иван I (Калита), Дмитрий Донской, Василий Ярославович I, Василий I, Сергий Радонежский, а его окружение составляют вымышленные автором герои. Основная их функция характерологическая, они оттеняют и дополняют фигуру главного персонажа, участвуют в создании исторического фона произведения, решая значимую и сложную задачу.

Автор стремится убедительно связать между собой все сюжетные линии цикла, воссоздав картину общей жизни формирующегося русского народа как единой этнической системы. Поэтому выведены основные княжеские линии, хотя в Примечаниях автор и указывает, что некоторые представители родов сознательно опущены. Но все равно обстоятельность описания является отличительной чертой прозы Дм. Балашова, им, в частности, описан быт русских людей разных сословий, органически вписывающийся в общий повествовательный объем.

Ему важно передать образ жизни, стереотипы поведения русского крестьянина, являющиеся основой традиционной русской культуры. Он одинаково подробно описывает и избу крестьянина, и монастырскую жизнь, и быт воинов на походе, и экзотическую обстановку ханского улуса. Яркие картины не только места, но и условий, в которых развивается действие, усиливают ощущение реальности создаваемого Дм. Балашовым художественного мира.

В реконструируемом автором мире воссоздаются не только предметы быта, одежды, но и отношения определенного времени. По отношению к фольклору, крестьянскому образу жизни Дм. Балашов отвергает позицию этнографа-исследователя, рассматривающего «этнографический комплекс как раритет «старой культуры», подлежащий фиксации в соответствии с традицией избранного им жанра.

Создавая вымышленных персонажей, автор тщательно вносит их сюжетные линии в историческую канву. Иногда он соединяет реальность и вымысел, как, например, в образе Некомата. Крайне ограниченные исторические сведения дополняются рядом авторских допущений, и в результате возникает колоритный образ удачливого авантюриста. При этом Дм. Балашов не полемизирует с другими авторами или учеными, главное для него не фактическая, а «психологическая достоверность», при которой образ вписывается в ряд его событийных допущений.

Труднее всего в историческом произведении традиционно воспроизводятся чувства и настроения персонажей. В первую очередь Дм. Балашов воссоздает мировоззрение, даже точнее мироощущение персонажей в соответствии с описываемыми обстоятельствами, сюжетными коллизиями. Обычно он ограничивается указанием на состояние героя: «Так потемнели его дорогие глаза» («Вечер столетия»), «Выйдя на улицу, на яркое, но уже не жаркое, не июльское солнце, Иван присвистнул, взял на миг руки фертом. Путешествие в Нижний начинало нравиться ему все более» («Вечер столетия»).

Или использует несобственно-прямую речь: «В Москве Федор узнал о снаряжающемся владычном обозе в Нижний. Доверяться владычной почте было нельзя, но тут острая память напомнила ему о давнем сватовстве к Тормосовым вдовы московского послужильца... Федора... Никиты Федоровича, ну конечно! Не ее ли сын Иван ныне жалуется владычным обозом? Вряд ли из тех, кто за Пимена готов голову сложить!».

Интересно воссоздается собственно авторская позиция. В произведениях Дм. Балашова встречаемся с двумя доминантными приемами: пейзажным символизмом и авторскими ремарками. На основе литературного языка автор вводит нужные ему слова, стремясь, чтобы они были понятны из контекста: = цитата «Так вот и случилось. Весна, солнце, в оврагах да ельниках дотаивает голубой снег, а на боярском дворе вельяминовском парень-гонец, робея, слезает с седла, не ведая, как и повестить маститой боярыне о гибели сына»... Повествовательная интонация усиливается сравнениями «им всем предстоит окунуться в соленую купель» («Вечер столетия», с. 22).

Символика романа. в основном пейзажная, построена на таких традиционных образах как река, вода и ветер, становящихся многофунциональными средствами авторской характеристики, объединяющий оценку и изображение состояний героя: «Теплый ветер ласкает старое лицо и если закрыть глаза, можно представить бег коня по степи, свист трав, ощутить на миг молодость». Иногда образы объединяются в единую картину «Слова злоречий и обид пусть унесет ветер. Пусть гнев наш сгорит в огне, пожары же наших войн пусть зальет вода» («Вечер столетия»).

Ветер выступает в романе как постоянный образ, становясь символом, он воспринимается и как архетипический образ. Обобщая ситуацию, автор подчеркивает, что ветер времени обозначает начало перемен, оно связывается с обновлением

веры и именем Сергея Радонежского, деятельностью митрополита Алексия, спасшего Москву и Россию от очередного опустошительного нашествия.

Особое значение для формирования авторской концепции имеет работа со словом. Особенностью стиля Дм. Балашова является соединение разговорных выражений, риторических конструкции, использование инверсии, архаической и устаревшей лексики: «Собрались все силы Ордена, были гости из Германии, Франции и Англии, сам будущий английский король Генрих Дерби участвовал в походе!»; «Немцы, надо отдать им должное, умели-таки вызывать отчуждение к себе, почитай, даже и прямую ненависть».

Другой особенностью прозы Дм. Балашова становится точность языка персонажей. Он наделяет их «древнерусским языком», вводя разговорные конструкции («ништо мне»), архаизирует и авторскую речь. Иногда устаревшие слова становятся понятными из контекста: «галиться над морем явно не стоит». Правда, местами авторская речь оказывается перенасыщенной севернорусскими диалектизмами, что не вполне соответствует месту действия романа: в Москве она выглядит естественно, а в речи жителей Кафы – неуместно.

Вводя разнообразную лексику, автор индивидуализирует характеристику героев. Речь епископа Михаила «Что, брате сице стоишь, ничто же печали имея», насыщена риторикой и церковнославянизмами и контрастирует с говором воинов («Не бойтесь, святые отцы, что тут вашего есть, то все возьмете!»), в которой преобладают разговорные конструкции и нейтральная лексика. Яркий язык героев позволяет «оживить» описания.

Включение в разговорный поток явно письменной лексики типа выражений «несколько удививши», «фряжская саранча», «оружные фрязины» выглядит достаточно органичным, хотя в ряде случаев цитата звучит как анахронизм: «И почаша князи про малое "се великое" молвити, а сами на себя крамолу ковати. А погании со всех стран прохождаху с обедами на землю русскую! Где предел? И кто положит его?» Относящиеся к быту и обычаям слова, названия частей оружия, одежды, специфическая церковная лексика, воинская терминология объясняются в Комментарии.

Вместе с тем, автор всегда остается самим собой, человеком двадцатого века, впитавшим традиции русской литературы, на что указывают такие обороты как «сидела на телеге боком, по-

крестьянски, свесив ноги через грядку», «игольчато ощетиненная копьями стража». Или «К утру поднялся попутный ветер, распустили паруса и, ведя один струг в поводу (другой порешили оставить в Азове), тронулись, приняв на корабль новых кормщиков, провожавших купеческие корабли от устья Дона до Кафы».

Отстраненность автора от описаний, взгляд со стороны обеспечивают объективность описываемого. Герои существуют в собственном мире, они не должны казаться мудрее, прозорливее тех обстоятельств, в которых действуют. Всевидящим и всезнающим может быть только автор, комментирующий и проясняющий свой взгляд на историю в своих отступлениях. При этом он не может быть излишне дидактичным.

Авторские обращения обозначены и во вклейках к отдельным изданиям: «Были на Русской земле и неудачные войны, и черная смерть, и резня правителей, и пожары, уносящие в ничто бесценные книжные памяти прошлого. Было все! Прислушаемся: не доносится ли снова до нас из небытия топот копыт проходящей конницы?» Согласимся с мнением В.Казака, что «повторами и риторическими вопросами его стиль приближается к лирической прозе».

Подобный опять таки авторский подход характерен для современной прозы, она откровенно нарративна, повествовательный дискурс для авторов на первом месте. Поэтому и Дм. Балашов рассказывает о созданном им мире, представляя свою систему нравственных ценностей. Она выстраивается четко и последовательно, в названиях заключается идея произведения, имя героя указывает на доминантные события («Младший сын», «Отречение», «Ветер времени»).

Свою версию истории древней Руси представляет в своих текстах А.Сегень (Александр Юрьевич, род. в 1959 г.). О нечеткости авторского замысла косвенно свидетельствует и разнородность его тематических поисков, он обращается то к русской истории, то западной. Среди героев его романов оказались Тамерлан, Иван III, Александр Невский, Карл Великий. В ряде случаев получается иллюстрация на тему определенных событий, где в центре оказывается реальный персонаж.

А.Сегень начал печататься с 1986 г., в 1988 г. вышел его первый роман «Похоронный марш». Сначала он получал образование в МАИ, а затем в Литературном институте им. М.Горького, который закончил в 1985 г. и поступил туда же в аспирантуру, где занимался публицистикой Н.Карамзина. Впо-

следствии А. Сегень работал в различных журналах, печатал как оригинальные тексты, так и переводы (исторический роман Г. Тартона «Император Артур», 1994).

Издательская судьба романов А. Сегеня оказалась непростой, хотя оценки критиков нельзя назвать однозначными и доброжелательными, все же в большинстве случаев они носят объективный характер. В частности, А. Немзер относит романы А. Сегеня к просветительским. Действительно, в романе «Державный» писатель дает достаточно подробное описание жизни и быта русских людей конца XV века. Видно, что автор использовал большое количество источников, записок иностранных путешественников и произведений древнерусской литературы. Однако критик делает вывод: «Плодами свободного творчества складные байки про великих государей не станут»[5].

А. Сегень избирает временем действия романа царствование Ивана III, при котором произошло окончательное освобождение Руси от ордынского ига и началось строительство московского государства по евразийской модели. В центре этой модели – образ сильного правителя, подчеркнутый в названии романа. Образ государя у А. Сегеня практически всегда подается как выдающаяся личность и тяготеет скорее к фольклорной, чем к литературной традиции. Следовательно, приходится говорить об историческом допущении, но не об аналитическом взгляде, свойственной традиционному историческому роману.

Выводя в центр произведений писателя конкретные исторические события, писатель обычно разнообразит повествование романтическими историями, разнообразными байками, поскольку чистая история, по его мнению, неинтересна. Схема сохраняется практически во всех текстах, что дало основание критикам назвать их моделированными, организованными по определенной схеме.

Иногда такая модель с трудом укладывается в материал произведения. Так, сюжетной связкой в романе «Александр Невский» (2003) становится история паломника, приносящего из Иерусалима святой огонь с Гроба Господня. В нее введено допущение явно мистического свойства: когда огонь гаснет, он оказывается внутри паломника и таким образом его все-таки доставляют на Русь.

Сам же паломник проходит достаточно традиционный путь возвращения – попадает в рабство, после перепродажи

оказывается где-то на Северном Кавказе и уже оттуда добирается до родных мест. Столь искусственный мотив необходим автору лишь для того, чтобы еще раз обосновать миссию Александра Невского как борца с неверными. Несколько смягчает прагматически трафаретное изображение вводимая автором романтическая история.

Хотя внешне фабула (сюжетная канва) и выстроена в хронологической последовательности, это не приводит к четкому и конкретно организованному сюжету, некоторые вставные истории кажутся лишними, затягивают повествование. Отсюда и восприятие романов как «коммерческих» или «просветительских». Первая оценка предполагает отражение определенных взглядов и оценок, как отмечает В. Казак, «свое мировоззрение Сегень основывает на православии и русском традиционализме». Второе мнение говорит о традиционной функции, свойственной любому историческому произведению: оно несет в себе знание об определенной эпохе, реально живших тогда людях и конкретных взглядах и отношениях. От характера реализации данной задачи и зависит степень художественности текста, предварительная работа уходит на задний план, в первую очередь читатель запоминает яркие и динамичные характеры, тщательно прописанную бытовую среду. Приходится говорить о декларативности и даже риторичности произведений А. Сегеня. Трафаретность некоторых описаний (распорядок дня царя, покои в Зарядье) связана с точным следованием источнику (сочинения И. Забелина) и бессознательным копированием его стиля.

Подход Б. Васильева (Бориса Львовича, род. в 1924 г.) отличается ярко выраженным стремлением автора передать определенную национальную идею, она связана с возвеличиванием России на примерах картин ее исторического прошлого. Такой подход Б. Васильев впервые заявил в своем романе «Были и небыли» (1977–1980), посвященном русско-турецкой войне 1855–1857 годов.

В девяностые годы писатель активно обращался к начальной истории Руси, создав несколько романов, позже объединенных им в серию: «Романы о Древней Руси», в центре которых оказываются ключевые фигуры времени, что сознательно подчеркивается названиями текстов: Вещий Олег (1996); Ольга, королева русов (1997); Александр Невский (1997); Князь Святослав (2006); Владимир Красное Солнышко (2007); Юность Мономаха (2009); Государева тайна (2009).

Отмеченная нами некоторая иллюстративность свойственна и его текстам, она, видимо, оказывается неизбежной, если на первый план выдвигается не следование исторической точности, а авторское мировидение.

Историческое прошлое становится предметом изображения и в отдельных текстах. Авторы обращаются к исторической форме наряду с произведениями на другие темы.

Рассмотрим своеобразие размышлений о прошлом, обратившись к романам И. Ефимова «Новгородский толмач» и «Невеста императора» («Не мир, но меч»). В последнем воссоздается сложная обстановка первых веков христианства. Главный герой романа, хронист Альбин Паулинус буквально по крупицам собирает материалы о своем учителе и наставнике христианском монахе и мыслителе Пелагии Британце, чьи проповеди были объявлены ересью и подверглись церковному запрету. Споры вокруг сущности пелагианства, отношения к инакомыслию, толкования Библии, роли Церкви, взглядов на право и способность человека самому выбирать собственную судьбу, составляющие философский пласт романа, уравновешены лирической линией, связанной с образом гречанки Афенаис, былой возлюбленной Альбина Паулинуса, которая в финале становится императрицей Восточной Римской империи Евдокией, принявшей христианство.

В романе «Новогородский толмач» И. Ефимов обращается к менее далекому времени – концу XV века. Использовав современную тенденцию, И. Ефимов организует повествование от первого лица, его герой, Стефан Златобрада, он становится свидетелем и участником военных событий, заговоров, великокняжеских интриг.

Формально он послан в Россию, чтобы своими разведданными помочь в будущих военных действиях. Отсюда и символичность названия и отдельных его частей, герой должен стать толмачом, объяснить происходящее в России и облегчить ее захват. Вторая составляющая романа проясняется через названия частей «Лазутчик» и «Отступник». Они характеризуют роль героя в том пространстве и времени, в котором он находится. В первой части мы видим путь героя к переходу из одного состояния в другое: от лазутчика к отступнику. Из католической веры он переходит в православную, и ради самосохранения, и из-за смены своего мировосприятия.

Попав в Россию, Стефан меняет имя на Стефана Юрьевича Бородина Червонного. Постепенно, под влиянием бесед с

православным священником отцом Денисом, Стефан переходит из католической веры в православие, начинает служить подьячим в посольском приказе в Москве. Выполняя посольские поручения, Стефан проводит свою жизнь в бесконечных путешествиях, войнах.

Автором подробно описано огромное количество исторических событий, начиная с 1467 года по 1496 год; то есть двадцать три года существования Московского княжества времени, времени правления Ивана III (Великого). Ключевые события связаны с распространением влияния Москвы и укреплением Московии.

Биография героя переплетается с историческими событиями. Личностный аспект изображения событий отражается в описании разнообразных княжеских и династийных браков. Когда в 1494 году стал намечаться мир между Ливонией и Московским государством, устроили сватовство и затем организовали свадьбу литовского князя Александра и дочери великого московского князя Елены Иоанновны. Непростая история феодальной раздробленности и попытки ее преодоления подаются через разнообразные детали (подробно рассказывается, как добирались до Москвы свадебные посольства).

Фабульную основу скрепляют реальные исторические события, увиденные глазами главного героя. Затрагивая проблему укрепления межгосударственных отношений, автор его устами рассказывает о бракосочетании Софии Палеолог, невесты московского князя. Лейтмотивом становится рассуждение о схождении людей разной веры, иных отношений, бытовых привычек.

Сложной оказывается и судьба молдавской принцессы Елены Стефановны, невесты Ивана молодого, их свадьба и рождение наследника в 1483 году. Как только ее муж Иван Молодой умер, она и сын-наследник попали в двоякое положение: с одной стороны, великий князь явно к ней благоволил и баловал, с другой – почти вся знать была против нее. Иван ее то возвеличивал, называя внука Димитрия наследником, то отторгал. Из таких разноликих судеб и складывается картина времени.

Каждая глава сюжетно замкнута и посвящена определенному событию (войнам, осадам, приездам посольств), либо связана с кризисным внутренним состоянием главного героя (вынужденным бегством, переходом в другую веру).

Произведение И. Ефимова четко структурировано, роман поделен автором на две равные части: «Лазутчик» и «Отступ-

ник». Названия частей характеризуют роль героя в том пространстве и времени, в котором он находится. В первой части мы видим путь героя к переходу из одного состояния в другое: от лазутчика к отступнику.

Во второй части герой предстает перед нами уже в сложившемся образе отступника. В основе названий частей лежит принцип зеркальности: в первом случае герой называется лазутчиком с позиции русских, среди которых он живет; во втором случае он называется отступником с позиции родных ему европейцев, среди которых он родился и рос. То есть европейцы считают его отступником, так как Стефан отошел от «Святой католической церкви»[6] и перешел в православие.

Симметричность композиции обуславливается и устройством глав, в каждой части романа по 10 глав, они соразмерны и построены фактически по общему принципу. В первой части романа глава, как правило, состоит из двух писем (приемной матери фрау Урсуле Копенбах и епископу Любекскому) и завершается глава эстонским (или иначе ночным) дневником. Название продиктовано временем написания и языком, на котором оно написано, малоизвестным в то время и потому подходящим для создания конспиративных глав. Герой не хочет, чтобы его текст был общедоступным.

На основную сюжетную линию романа – жизнь и судьбу Стефана Златобрада, – согласно авторскому замыслу нанизываются другие сюжетные линии и события, свидетелем которых становится Стефан. Следовательно, каждая глава посвящается определенному событию («Посольство в Москву») или группе схожих событий («Свадьбы», «Гробы и колыбели»).

Образуя свое повествование, автор использовал разнообразные источники, в том числе и воспоминания иностранцев о России, в нашем случае С. Герберштейна, которого явно читал и автор, и его герой.

Постепенно знакомясь с страной, описывая ее города, обычаи, повседневную жизнь, автор постепенно вводит в действие. В свое время Л. Гроссман также использовал подобную схему в «Записках д'Аршиака», скрыто и явно цитируя источники и даже перечисляя их в произведении. И. Ефимов также не называет источников, хотя в конце приводит список соответствующих произведений.

И. Ефимовым используются разные формы представления событий – прежде всего имитируя различные документальные материалы – письма, хроники, дневники, комментарии и

послания. Свои письма Стефан пишет приемной матери фрау Урсуле Копенбах, епископу Любекскому, позже монаху Владиславу Ольгирдису и приемной сестре Грете Готлиб. В зависимости от адресата они отличаются глубиной авторского отношения, эмоционально выраженными оценками или сухой констатацией фактов. Стефан рассуждает об обычаях, делится своими собственными переживаниями, приводит различные характеристики, комментирует увиденное. Свои высказывания он сопровождает ремарками: «давайте я для начала опишу их дом», «по рассказам свидетелей», «мне говорят», «из Новгорода пришли известия», «мне рассказывали», «ходит слух», «еще говорят».

Собственно личные впечатления Стефан записывает в дневнике на эстонском языке, тогда известном немногим и становящимся его тайным языком. Однако постепенно он отказывается выступать в качестве поставщика нужных сведений и устраивает свою личную судьбу, женившись и заведя собственное дело (в основном оно связано с переводами и книгопечатанием, позже с выполнением посольских поручений).

Действие внутри глав чаще всего разворачивается последовательно, с завершением описываемого события заканчивается и глава романа. Прерывистое повествование встречается достаточно редко, и связано оно, как правило, с определенным нестабильным положением героя, обусловленными социально-политическими явлениями в описываемом обществе XV века (войны, осады, приезды посольств), либо с кризисным внутренним состоянием главного героя (вынужденное бегство, переход в другую веру).

Хотя в центре оказывается не историческое лицо, а вымышленный автором персонаж, следование за ведущими событиями времени, их последовательный комментарий создают внутреннюю повествовательную динамику. Автор явно стремился показать читателю эпоху становления Московского государства изнутри, постепенно, глазами непосредственного участника событий. Динамике способствуют и разнообразные конфликты: этический конфликт (поиск пути к Богу; выбор предать/непредать и т. д.), любовный конфликт (страсть к чужой жене и счастливый брак), перерастающий в духовный конфликт страдающего от одиночества человека после смерти жены. Государственный (общественный) конфликт ведет к разрушению частной жизни, гибели героя. Драматичные события эпохи описываются через проявление их в конкретных судьбах.

Лейтмотивом событий становится возвышение Москвы и падение Великого Новгорода, утрата его самостоятельности и переход на вассальное положение по отношению к Москве, дальнейшие исторические события конца XV века. Описываются походы русских князей, расправа над непокорной новгородской знатью и привоз в Москву новгородского вечевого колокола.

Второстепенные персонажи, появляющиеся в отдельных исторических эпизодах, позволяют наглядно представить эпоху. Вводимые автором в произведение персонажи живут своей самостоятельной жизнью, образуя ту среду, которая выдвигает и поддерживает главного героя или антагонистична по отношению к нему.

Обычно личные качества и общественные свойства сходятся в описании. Ключевой фигурой, позволяющей понять происходящее в Новгороде, становится Марфа Посадница. И. Ефимов показывает Марфу Борецкую как умную властную женщину, тайно руководящую политикой Новгорода, ведущую переписку с иноземными державами, борющуюся против владычества Москвы. События, связанные с Марфой Борецкой, Ефимов выделил в отдельную главу «В доме Борецких». Своеобразно задается интрига, главного героя под покровом ночи провели к ней в дом, проводили в роскошные покои и посадили переводить с русского на греческий послание патриарху Дионисию, формальному главе православных христиан: «Нет человека во владениях Великого Новгорода, который не знал бы этого имени. По богатству, по знатности эта семья не имеет себе равных». Отсюда и косвенные характеристики, сравнение то с древней сивиллой-пророчицей, с птицей: «маленькая цепкая рука», «серебряные пуговицы в форме птичьих лапок», «птичья рука сжимает ворот шубы», в ней есть что-то хищное, сильное.

Авторский голос проявляется, когда в форме хроники И. Ефимов описывает события военного лета 1471 года: жестокие казни изменников, стычки войск, зверства победителей, муки раненых, кровопролитные бои на Шелонь-реке, триумф победителей и подписание мирного договора. Такой подход становится прологом к авторскому комментарию, пояснению, толкованию произошедшего.

«Ведь если перемены, задуманные Марфой Борецкой, осуществятся, если новгородский архиепископ будет утверждаться не в православной Москве, а в католической Литве ⟨...⟩, это будет означать могучее усиление нашего влияния в государ-

стве, силу которого местные кощунники порой сравнивают с силой Всевышнего, восклицая в слепом самодовольстве: "Кто против Бога и Великого Новгорода"?!»

В итоге изображенная И. Ефимовым эпоха предстает перед нами как причудливое нагромождение событий, всегда случайных и всегда в массе своей катастрофических для личности, для человека, которого события эти касаются, задевают. Эпоха отражается во множестве покалеченных людских судеб, начиная от простых людей, жизни которых трагически обрывали войны, и заканчивая судьбами родственников великого князя, пострадавших из-за борьбы за Московский престол. Такова судьба углицкого князя Андрея – младшего брата великого князя Ивана, «арестованного ⟨Андрея⟩ заковали в цепи и посадили в кремлевскую темницу. В Углич был послан большой отряд с приказом арестовать сыновей Андрея. Углицкий удел был присоединен к Москве» (с. 285).

Многие моменты авантюрного времени управляются случаем, вмешательством иррациональных сил в человеческую жизнь. Стефан Златобрад пишет: «Как причудливо судьба играет нашими телами, перемещая их по земным просторам на сотни миль. Сначала оторвала у стариков Корниенковых дочь Людмилу, унесла ее в Псков. Потом схватила их самих и силой уволокла еще дальше от дочери – в Москву. И у нас с тобой: то перенесла тебя в Мемель, сократив вдвое расстояние, разделявшее нас. То снова увеличила его, отшвырнув меня из Пскова в ту же Москву» (с. 166).

Человек не управляет сам своими поступками, он как лист, гонимый ветром, мечется по жизни. Стефан пишет аббату Владиславу: «Если судьба когда-нибудь забросит Вас в Москву ⟨… ⟩» (с. 208). Он не подразумевает, что аббат может приехать сам, по собственному желанию.

Особую часть составляют описания чужого мира, в котором все «неопределенное, незнакомое, чужое, герои в нем – в первый раз, ⟨…⟩ социально-политические, бытовые и иные закономерности этого мира им чужды»[7]. С данной особенностью особенность авантюрного хронотопа мы встречаемся в первой части романа, когда герой еще не инициирован в русское общество, ему все не знакомо и чуждо. Во второй части романа картина меняется. Приехав на короткое время к сестре, герой уже не чувствует своей слиянности с ее миром.

Не менее важна для автора идея испытания героя. Он живет и действует в кризисную эпоху, (кризис может быть поли-

тический, культурный, нравственный). В исследуемом нами романе герой живет в эпоху становления Московского государства, оказывается участником событий, войн. «Мокрая жаба тревоги ⟨...⟩, что ждет меня впереди?» (с. 271)

Идея испытания неизбежно порождает противоречие между публично-риторическим единством образа героя с его чисто приватным содержанием. Постоянное желание героя выйти из гущи событий и заниматься книжным делом, жить тихой семейной жизнью. Например, описывая обстоятельства, предшествующие его вынужденному бегству из Москвы в 1487 году, Стефан пишет: «весь день у нас прошел в мирных занятиях. Я рубил капусту ⟨...⟩, чинил кадки ⟨...⟩, любовался на закат» (с. 272).

Но вот наступила ночь и пришел друг предупредить об опасности. Стиль и темп описания резко меняется: «Сердце у меня сжалось», «мрак ночи затекал мне в глаза, сливался с мраком в груди». Жена не раз уже, предчувствуя опасность, уговаривала бросить службу в Посольском приказе. Вот ее слова: «Нет у тебя тех зубов и когтей, какие нужны для дворцовой жизни. ⟨...⟩ Ты бы дома все переписывал и переводил. ⟨...⟩ То-то славно было бы, то-то душевно!». Таким образом для авантюрного хронотопа характерно соединение тем (мотивов, сюжетных ситуаций) общественной и частной жизни героя.

Повторяющиеся языковые единицы или ключевые слова, способствующие единению композиции в единое целое, представляют из себя отражение основных мотивов произведения, выступая как опорные слова. Поскольку основной мотив романа – мотив пути и странствия, понимаемый в трех различных смыслах: мотив физического пути, мотив пути к Богу (духовный путь), и мотив жизненного пути, то соответственно ключевыми словами текста являются слова: путь, дорога, корабль (спасения), Бог, дом.

Кроме исторических и личных событий, автор вводит рассуждения о проблемах веры. В романе Ефимова «Новгородский толмач» показана эволюция христианства – постепенное становление новой религии. Автор пишет о смешении христианских и языческих обычаев. Упоминаются следующие обычаи и обряды: праздник поминовения усопших, опахивание, изгнание домового, рукобитье, свадьба и множество других, в которых существует причудливое сочетание языческого и христианского мировоззрения.

Один из самых показательных в этом смысле обрядов – опахивание, «последнее средство, которое может остановить падеж скота» (с. 41). Мужчинам участвовать в опахивании запрещено, даже выходить на улицу нельзя. Он описан глазами Стафана, комментарии делает его хозяин Алольцев: «Впереди шла девица с иконой в руках. (Алольцев сказал, что эта икона изображает Святого Власия.) За ней следовали женщины с вениками, пучками соломы и сена. 〈...〉 Потом появилась старуха верхом на помеле, в одной рубахе, с распущенными волосами. Вокруг нее – бабы и девки с ухватами и кочергами, другие – с горшками и сковородами. Они вскоре начали скакать, вертеться, грохотать посудой. И тогда появилась обнаженная женщина с хомутом на шее, запряженная в соху».

В приведенном отрывке автор последовательно описывает все действия, производимые участниками обряда, их внешний вид, автор дает в скобках пояснения, конкретизирует события («Алольцев сказал, что это должна быть непременно вдова».) Повествовательная динамика в данном отрывке усиливается перечислением и использованием глаголов действия: начали скакать, вертеться, грохотать посудой, грохот и крики, стук. Передается состояние, вызываемое всеми этими действиями: «обезумевшая от страха дворовая собака».

Эмоциональный подъем людей, участвующих в совершении обряда раскрывается в обилии междометий и глаголов в повелительном наклонении («Ай! Ай! Секи, руби!»). Наличие большого количества различных деталей (портретных, пейзажных, интерьерных, символических, вещных, характерологических) делает текст объемным, образует емкую и достоверную картину, позволяет зафиксировать динамический характер через жест, речь, разнообразные действия.

Интересно, что в романе последовательно прослеживается становление новой веры, христианства. В частности, смешение христианства и язычества проявляется в обряде изгнания домового. Когда домовой стал досаждать хозяину, не давал спать, не стали помогать ни молебны, ни чудотворные иконы, решили использовать старинное средство. Как рассказывает герой. «На моих глазах вожатый водил дрессированного зверя из горницы в горницу, бормоча ему одному известные заговоры. У каждой двери он отрезал клочок медвежьей шерсти и сжигал его. В довершение сам хозяин лег животом на пол, и медведь осторожно и как-то нехотя прошел взад-вперед по его спине» (с. 108).

Далее следует и небольшое пояснение Стефана Златобрада: «таковы эти вероотступники: сегодня он заказывает за большие деньги житие святого, завтра позовет колдуна и с верой будет совершать языческие обряды» (с. 108). Две веры сходятся вместе, свидетельствуя о сложности принятия новой религии.

Подобные пояснения часто сопровождают текст писем Златобрада, обнаруживая его пристрастие к обобщению, которое было в свое время высмеяно его приемной матерью фрау Урсулой Копенбах. «Вспомнил, как Вы, дорогая матушка, иногда посмеивались над моей страстью сразу кидаться от отдельного к общему. 〈...〉 Так и теперь меня все время подмывает описывать Вам русских "вообще", как племя с такими-то нравами, обрядами, одеждой, обычаями. Ведь слово "вообще" дает нам соблазнительную иллюзию власти над хаосом и непредсказуемостью бытия» (с. 30).

Как отмечалось, некоторые проблемы отражаются через истории разных героев. В качестве примера приведем рассказ об отце Денисе. Он сильно отличается в лучшую сторону от большинства других, представленных в романе священнослужителей. Отец Денис не формалист, действительно радеет о каждом пришедшем к нему человеке; он великолепно образован, с умом подходит ко всем своим обязанностям; производит впечатление человека с иным, отличным от современников мышлением, уже не темным средневековым.

Показателен портрет отца Дениса, составленный Стефаном Златобрадом: «этот человек смотрит на мир и на тебя из окошка. Смотрит с большим интересом, с участием, с желанием понять, помочь. Чуть ли не прижимается порой щекой к стеклу, чтобы разглядеть получше, заглянуть за край рамы. Но остается при этом всегда внутри дома. Внутри дома своей души. Немного даже стыдится того, что он всегда – в укрытии. Сочувствует тем, кто снаружи – под ветром, дождем, морозом, жарой. Не понимает часто, почему люди не прячутся под его крышу, в его душевный приют. Готов пустить всех. Но того, что гонит людей наружу – под бурю и стужу и огонь, – понять не может» (с. 48).

Примечательно, что осмысливая свою судьбу, проблемы веры и своего места в сложившихся обстоятельствах, Стефан обращается к текстам таких своих предшественников, как путешественник Афанасий Никитин и даже вводит в текст обширные цитаты из его «Хождения за три моря». Основываясь на том, что Афанасий попадает в среду иноверцев, «жи-

вущих во мраке язычества» (с. 144), Стефан проводит параллель со своим путешествием. Его, как и Афанасия, мучит «печаль души, оторванной на чужбине от всех обрядов и таинств веры Христовой» (с. 145). Ведь его судьба во многом схожа с судьбой Никитина, восклицающего: «Пути не знаю, куда мне идти...» (с. 147).

Параллелизм их историй отражается и на текстовом уровне, когда герой констатирует: «странник этот был выведен из Индии и извилистым путем начал продвигаться на север. Ему удалось пересечь Персию и Грузию, выйти к берегу Черного моря, затем...» (с. 147). Фраза героя обрывается на середине наречием времени «затем», и далее следует короткая приписка, выделенная автором курсивом, в которой говорится буквально следующее: «Должен покинуть Псков немедленно. Не знаю, услышите ли Вы снова обо мне, не знаю удастся ли мне остаться в живых. Боже, за что?» (с. 147).

Обе истории, реального и вымышленного персонажа как бы накладываются друг на друга, история не завершена, «хождение» не дописано. В нашем случае рассказ обрывается модальными и риторическими конструкциями. Дальнейший путь героев неясен, остается только письмо к сыну. Вводится мотив судьбы, играющей человеческими судьбами.

Метафоризация мотива жизненного пути выражается в часто повторяющемся в романе образе корабля. Жизненный путь называется Стефаном «земным плаванием» (с. 204); он пишет, что Господь «послал нас почему-то плыть по земле». Тело человека сравнивается им с кораблем, а душа – с мореплавателем: «Как мореплаватель входит внутрь своего корабля, так наша душа входит в тело. И дальше пытается вести его сквозь житейские бури, огибая бурлящие водовороты страданий, грозные скалы страхов, темные туманы сомнений» (с. 204).

Образ корабля, спасающего от стихии и смерти, отсылает нас к древнейшему христианскому символу – Ноеву Ковчегу; в то же время устойчивый образ «житейских бурь», имеющий еще ветхозаветные корни, безусловно отсылает нас к образу корабля – церкви. И у И. Ефимова в романе мы встречаем это сравнение: «Тут и там стоят готовые к отплытию корабли – храмы, церкви, монастыри» (с. 122). И Владимирский собор в Киеве герой сравнивает с «кораблем, приплывшим из царства предков» (с. 170). Отсюда мы можем сделать вывод, что И. Ефимов использует образ моря, (стихии, по которой успешно перемещается корабль) для обозначения широ-

кого спектра понятий: времени, жизни, земли (в пространственном смысле).

Таким образом корабль-церковь, плывущий к Богу, спасает человека от гибели в житейском море. Стефан Златобрад пишет аббату Владиславу Ольгирдису: «Давайте расстанемся без гнева и поплывем дальше, каждый своим предназначенным путем, искать Господа в безбрежном Творении Его» (с. 162). Здесь появляется такая вариация мотива пути, как путь духовный, путь к Богу. Сам автор в личной переписке писал: «Только недавно я сам обратил внимание на то, что главный герой во всех трех романах – страстный богоискатель, устремленный к Свету Христианской веры».

Духовное путешествие для главного героя – это обретение самого себя в пространстве и во времени. Начальной точкой отсчета этого пути является отъезд Стефана из родного Любека. В дороге он встречается с «иноверцами», но в душе его еще нет места сомнению; он готов с мечом в руке крестить всех в католическую веру. Стефан пишет: «Я верю, что Господь поможет нам вырвать эти народы из бездны заблуждений, даже если для этого понадобится пустить в ход мечи» (с. 11).

Путь Стефана можно назвать путем сомнений и колебаний. Они не возникали сами по себе, основой для них служили происходящие вокруг Стефана события. Первым фактором, пошатнувшим в нем веру как таковую, стала война: «После того, что мне довелось пережить и увидеть в Новгороде этим летом, душа моя выгорела дотла и превратилась в чадящую головешку» (с. 77).

Он еще очень далек от попыток переосмысления веры. Первым зерном, порождающим сомнения, стала для Стефана книга, которую дал ему отец Денис («первый русский, который готов беседовать со мной – католиком – о вопросах веры» (с. 47), послание киевского митрополита Иоанна Второго Римскому Папе Клименту Третьему, «в котором митрополит разъясняет позицию православных (так вероотступники именуют себя) по шести спорным вопросам» (с. 47).

Герой теряет почву под ногами, он не понимает за что и зачем была послана эта война Богом. Появляется такая запись в дневнике: «“Господь карает вероотступников”, – скажет мне епископ Бертольд. А когда английские и французские католики сто лет назад резали друг друга, кого Ты карал? А когда даешь поганым туркам и прочим мусульманам губить и теснить христиан по всей Европе, на чьей Ты стороне?» (с. 85).

Итак, Стефан сомневается во всем: в вере, в позиции католицизма (в лице епископа Бертольда), в справедливости Бога. Но он продолжает искать истину и самого себя, свое место в этом мире: «Есть ли надежда, что и мне простишь Ты страшное богохульство мое и укроешь в длани Твоей измученную душу мою?» (с. 86).

В письмах к приемной матери он все еще пишет «мать, святая Римская церковь». При всей его склонности к сомнениям, он еще достаточно твердо стоит на позициях католичества; «сердце его замирало от восторга» при виде католического легата Антония, облаченного в пламенеющие одежды, он все еще радел в письмах к епископу о том, чтобы привести «вероотступников» под власть Римского престола.

В жизни героя происходит одно за другим несколько очень важных событий, спровоцировавших его отход от католицизма. Начинается она с появления его единоверца шантажиста Гюнтера Досвальда, который, несмотря на общую со Стефаном веру и общего хозяина, фактически ставит его перед выбором: предать или погибнуть. За этим следует известие о том, что отец его был тайным гуситом, еретиком. И на родине его, Стефана, ждет дознание инквизиции. Стефан в панике обращается за помощью к епископу Бертольду, но и тут его ждет неожиданный отказ. Епископ не считает нужным и возможным вмешательство, обрекая таким образом свое чадо на гибель либо физическую, либо духовную. Стефан восклицает: «А Вы, Ваше преосвященство!? 〈...〉 Вы ведь не сказали ему, что знаете Стефана Златобрада с детства? 〈...〉 Суть происшедшего проста: Вы не вступились за меня. 〈...〉 Путь на родину мне закрыт» (с. 134).

Таким образом, Стефан оказался без поддержки католического священника, без поддержки приемной матери, так как она ушла в монастырь. Практически все связи Стефана с его прошлым прервались. И единственным отдохновением для него стала православная семья Алольцевых и их друг священник отец Денис.

Сразу за письмом епископу Бертольду следует «эстонский дневник» который является как бы комментарием к письму. Стефан высказывает все то, что не мог написать епископу. Это очень важные, ключевые для понимания всего духовного пути героя записи о вере. Вот что мы читаем: «Вера – это вино, а религия, обряды – кубок. 〈...〉 Вера нас соединяет с Господом, недаром мы причащаемся вином. А религия – с отцами, с пред-

ками, с соплеменниками. Хорошо, когда и то, и другое могут жить в согласии. Но бывает, что приходится выбирать между новой верой и религией отцов своих» (с. 137).

Стефан приводит отрывок из своей беседы с Алольцевыми, выясняется, что «и среди их предков маячит темная тень ереси» (с. 137). Это придает сил Стефану, видящему, как они спокойно живут в любви друг ко другу, и делает их более близкими друг другу. Он пишет: «Они знают о ней (ереси), живут с ней, не осыпают память деда проклятьями» (с. 137). Так постепенно на двух чашах весов скапливаются аргументы за и против православия и католицизма. Что важнее для Бога «крепость кубка или вкус вина? Непримиримость в защите догматов или любовь к ближнему, который ищет других путей к Тебе?» (с. 137).

Идущий по пути к Богу герой оказывается на распутье: мотив выбора вплетается в мотив духовного пути. Что предпринять, каким путем идти? Кому поверить? Выбрать форму или содержание? В этой ситуации ему помог принять решение неожиданный поворот судьбы – письмо от рыцаря Тевтонского ордена, в котором содержался приказ: открыть ночью изнутри городские ворота и впустить войско, тем самым предательски погубив своих ближних (Алольцевых, отца Дениса и других). Выбор героя однозначен. Он не приемлет измены и бежит. И вот, самым близким человеком, которому он решается довериться становится отец Денис. «Что бы ни случилось, знаю, верю – то будет Твоя рука. Только дай! Даруй сил душе моей исполнить волю Твою» (с. 150). Стефан верит и надеется на Бога. Он полон решимости перенести все тяготы как испытание.

Автор не показывает сам переход героя в другую веру, крещение. Но предпосылки к этому очевидны. Во второй части романа Стефан предстает перед нами уже не сомневающимся и страдающим от этого молодым человеком, но убежденным в своем выборе мужем: «Я перешел в православие» (с. 157).

Если раньше он постоянно вопрошал Бога зачем посылается то или иное событие (войны, болезни), то теперь тверд в решении безропотно перенести все испытания: «Испытание! Есть ли в Библии хоть один пророк, который не произнес бы этого слова?» (с. 187). Мотив испытания проходит через весь роман. Это и испытание веры, и испытание любви.

В связи с мотивом испытания в романе появляется библейский образ Иова Многострадального. Стефан часто сравнивает себя с Иовом в состоянии богооставленности: «покрыт

грехом, как Иов струпьями» (с. 63); «вопию к Небесам, вопию к Тебе, как вопиял мученик Иов» (с. 85); «"Но Он знает путь мой; пусть испытает меня – выйду, как золото", – стенает Иов» (с. 187).

Стефан даже выписывает к себе в «эстонский дневник» цитаты из Библии, в которых пророки и апостолы говорят об испытании (Давид, Моисей, Соломон, Экклезиаст, Даниил, апостол Петр, апостол Павел). Стефан пишет: «Да – верю, знаю! Всю мою жизнь Ты испытывал меня и спасал, испытывал и спасал» (с. 187). Жизнь таким образом представляется Стефану чередой испытаний, направленных на его спасение. И он готов их стойко переносить.

В контексте истории Иова Стефан задается вопросом, от кого исходят эти испытания: «Дьявол смущает. Путает мысли. Сам? Или по приказу? Испытание. Соблазн. Испытание Иова. Восславит или проклянет Господа? Ведь Иов отрекся. Сказал: «Не хочу знать души моей». Но Господь оправдал его. Вот тайна!?? Господи, помоги» (с. 49). Иова испытывал сатана по попущению Божию, без него он не мог бы нанести Иову ни какого вреда. Для Стефана очень важно, кто посылает испытания, так как зная историю Иова, Стефан мог надеяться на то, что посылаются они не за грехи, не по его вине, но как бы для проверки на прочность.

Образ отца несколько реабилитировался в глазах Стефана, когда он понял, что отец прошел через посланное ему испытание. «Он (отец) тоже прошел через это испытание, когда в юности выбирал между новой верой и религией отцов. И хотел избавить меня от мучений такого выбора» (с. 137). Для самого героя с переходом в православие испытания веры не закончились.

Стефан постоянно чувствует присутствие Бога в своей жизни («Господь спасал от беды», «что Господь посылает тебе?», «Господи, что сбудется дальше?», «Господь послал мне свой знак»); одним из важнейших, ощутимых и доступных способов услышать Бога становится прочтение Священного Писания: «Священное Писание – это зов Господень» (с. 155). По духовному пути странника ведет зов Господень.

Герой часто обращается к Библии. И для подтверждения своих мыслей, и как к путеводителю по жизни, и в поиске ответов на свои вопросы: «Вчера открыл наугад Библию и начал читать. Это была глава 39-ая Книги Бытия – про Иосифа в доме Потифара. Зачем Ты шлешь мне такие предостереже-

ния?» (с. 114). Здесь Стефан обращается к древней христианской традиции – помолившись, открыть наугад Библию и первый стих, попавшийся на глаза, трактовать как ответ на свой вопрос.

Вернемся к его трактовке Священного Писания как зова Божия. «Летописи, хроники, жития христианских святых – это история путников, откликнувшихся на высокий зов, пустившихся в плавание через океан времени» (с. 155). Таким образом, христианские литературные произведения для него вторичны по отношению к Евангелию, так как они описывают путь праведников, услышавших зов Божий. Многострадальный Иов, с которым так часто сравнивает себя герой, услышал этот зов, он закончил свой путь примиренный с Богом, с жизнью и самим собой.

Так и Стефан в конце романа предстает перед нами примиренным с жизнью, услышавшим зов Господень: «Силен зов Господень в Московии, трудно устоять. И если суждено мне, по Его замыслу, лечь костьми в большой российский котлован – быть по сему» (с. 294).

Здесь мы видим новую для нас грань хронотопа пути: «Пропедевтика и дидактика нашла в пути хронотоп наследуемого опыта»[8]. Стефан Златобрад заканчивает свое последнее письмо, адресованное сыну, именно передачей опыта распознания зова Божия: «Для каждого из нас у Господа есть свой замысел. Как страшно не разгадать его, не откликнуться. ⟨...⟩ Господу нет нужды всегда являться перед нами неопалимой купиной, громом из тучи, кометой между звезд. Если захочет, Он заговорит с нами устами своих созданий – посылаемых нам людей. И мы узнаем, угадаем Его голос, Его зов по безотказной примете: вот по этому мгновенному счастливому сжатию сердца» (с. 294).

Стефан пишет как человек уже услышавший зов, нашедший свой путь и уверенно по нему идущий. Он сделал свой выбор и, как и его отец когда-то, хочет облегчить этот выбор своему сыну: «Надеюсь и верю, что ты вырастешь достойным мужем, и это письмо доплывет до тебя через океан времени. И может быть, – как знать? – прочитав его в момент трудного выбора, ты испытаешь такое же счастливое сжатие сердца и узнаешь, что Господь говорил с тобой устами – строчками – словами – твоего смиренного, любящего тебя отца. Аминь» (с. 294).

В заключительной части романа автор переплетает в рамках одного последнего абзаца основные мотивы романа: вре-

мени, надежды, судьбы, пути и выбора. Следует сказать, что роман на этом заканчивается, но очевидно, что жизненный путь героя продолжается, Стефан отправляется в новое путешествие. И напутствие к сыну становится своеобразным прологом. Отметим, что напутствие к сыну написано в форме обычного письма, а не наказа, как писались подобные древнерусские тексты

Как и основной текст, дневник содержит и личные сведения, и описания событий. Только послания к епископу содержат сухие факты и комментарии, определяясь форматом донесения. Все письма, и близким, и Ольгирдису несут в себе разную информацию, предназначаясь одному и тому же кругу заинтересованных лиц – европейцам, испытывающим интерес к событиям, происходящим на Руси. В письмах к матери и приемной сестре допускается личное эмоциональное отношение.

Практически сходное построение и личных посланий усиливает однородность структуры, говорит о четко выдерживаемой автором архитектонике. Смешанная форма послания и личного письма использована в письме к сыну, оно выполняет и функцию завещания, поскольку не требует немедленного прочтения.

Необходимо сказать также о графических выделениях, «которые обеспечивают выделение важнейших смыслов текста и активизируют внимание адресата»[9]. Эстонские дневники всегда выделяются автором курсивом. Это, во-первых, непроизвольно провоцирует читателя отнестись к ним, как к личным дневниковым записям, с тем же доверием; а во-вторых, отделяет визуально сами письма от дневников.

Другим значимым аспектом архитектоники литературоведы считают название романа. Это та область текста, в которой яснее всего проявляет себя сам автор произведения. Кроме того, название романа является сильной позицией текста, с помощью которой «автор подчеркивает наиболее значимые для понимания произведения элементы структуры и одновременно определяет основные смысловые вехи той или иной композиционной части (текста в целом)»[10].

Название романа достаточно ясное, оно обозначает роль главного героя и место, в котором разворачивается действие романа – «Новгородский толмач». Если заглянуть чуть глубже, становится очевидно, что тема толмачества оказывается одной из основных в романе, она звучит на различных уровнях текста. Она захватывает и читателя, который оказывает-

ся в наиболее сложной ситуации: с одной стороны, он что-то знает о данном историческом периоде (XV век), с другой – вынужден разбираться в хитросплетении интриг, событий, в сюжетных коллизиях, а главное – плутать в лабиринтах души главного героя.

Стефану Златобраду надлежит понять людей, среди которых он волею судеб оказался, адресатам его писем – понять самого Златобрада (сколько лет они его не видели, и как сильно он изменился за это время). Сам главный герой оказывается посредником, переводчиком для многих людей, помогает им понять друг друга. Стефан же пытается понять, услышать, распознать волю Божью относительно себя. Он надеется на то, что его письмо, отправленное с авансом в будущее будет правильно истолковано его сыном.

Что касается названий отдельных глав, то в них, как правило, озвучивается определенный этап фабулы романа. Глава, в которой герой приезжает в Новгород, называется «Прибытие»; та, в которой повествуется о военных действиях – «Война», о бегстве героя из Пскова – «Бегство». Таким образом, оглавление может служить как бы кратким содержанием романа.

К сильным позициям текста (кроме названий романа в целом, частей и глав) относятся также начало и конец произведения и отдельных его частей. Если говорить о романе в целом, то начинается он письмом к епископу Любекскому: «Ваше преосвященство, преподобный отец Бертольд! 〈...〉 Для меня, вашего преданного и послушного ученика 〈...〉» (с. 7). Завершается роман письмом к сыну, последние строчки которого звучат следующим образом: «〈...〉 Господь говорил с тобой устами – строчками – словами – твоего смиренного, любящего тебя отца» (с. 293).

В такой расстановке сильных позиций текста отражается контрастный или антитезный принцип построения образа главного героя. В начале романа, в обращении к епископу, Стефан предстает как послушный ученик, не обладающий собственным опытом и готовый внимать и впитывать в себя слова учителя. В конце романа мы видим героя, прошедшего тяжелую эволюцию, совершенно изменившегося. Он сам теперь выступает в роли учителя для своего юного сына. Более того, герой в начале характеризует себя как преданного и послушного, а в конце называет себя смиренным. Это человек, достойно прошедший свой жизненный путь от стадии ученичества и подражания до стадии обладания собственным знанием. Мож-

но сказать, что эти образы противопоставляются друг другу, они зеркальны (ученик – учитель).

Архитектоника романа свидетельствует и о его жанровой принадлежности. Поскольку «Новгородский толмач» – исторический роман, мы видим, что здесь единицы архитектоники организованы так, чтобы максимально раскрыть содержание текста, с заложенными в него авторскими замыслами. Одной из основных задач автора романа было, безусловно, показать читателю эпоху становления Московского государства изнутри, постепенно, глазами непосредственного участника событий.

Поэтому сначала автор делает героя чужаком, лазутчиком (так он и называет первую часть романа), а потом постепенно проводит героя через множественные испытания и инициирует его в русское общество, делает своим. Все это происходит постепенно, последовательно, на глазах у читателя, чему способствует наличие дневниковых записей главного героя, выделенных в тексте графически. Второй основной задачей автора было показать духовный путь главного героя-богоискателя. О достигнутом главным героем понимании своего предназначения, о обретенной вере свидетельствуют проанализированные нами сильные позиции текста и его ключевые слова (путь, дорога, Бог, корабль спасения).

В качестве сюжетной основы романа Л. Бородина «Царица смуты» взяты события, произошедшие в период Смутного времени, в 1613 году. Вместе с казачьим отрядом атамана Ивана Заруцкого, своего любовника, Марина Мнишек бежит на юг, к Астрахани. События воцарения на престол остались в прошлом, и автор сосредотачивается на драматической коллизии, описывая внутренние переживания человека, вознесенного на вершину власти и низвергнутого с престола, оказавшегося в положении изгнанника, изгоя. Одновременно показывается и судьба женщины, теряющей близких людей.

Внутреннее устройство романа традиционно: реальное событие становится основой для выстраивания авторского сюжета. Правда, заметим, что собственно исторические данные о Мнишек минимальны, многое писателю приходилось домысливать. Но историческая точность соблюдена через передачу психологии людей определенного времени, отношения описаны конкретно и отчасти даже натуралистично. Хотя и встречается некоторая гиперболизированность, когда автор начинает акцентировать внимание читателя на том факте, что земля, по которой перемещается Марина с войском, находится во власти

бесов, а бог иногда оказывается глух к ее просьбам о милосердии. Подобные отношения фиксируются автором через символ ночного неба.

Выстраивая повествование на основании личной истории, исторические события автор выводит в формате обрамляющего фона. Поэтому личное и биографическое начала органически сопрягаются:

«Все лето и всю ту приснопамятную осень, когда забывшие вражду русские ополчения осадили поляков в Кремле, выбили их оттуда, чем и завершили смуту на Руси, – все это время Олуфьев провалялся с гноящейся раной в полуразоренных покоях ушедшего под Москву боровского воеводы, где ухаживали за ним не без любовной корысти некрасивая, рыжая и конопатая воеводова племянница да еще приписанная к дому известная боровская ведьмица, большая искусница в деле врачевания». В воспоминаниях Олуфьева подаются и осада Сапегой Троицкого монастыря, и его пленение: «Изрубили его людей, самого пленили и доставили Сапеге в Дмитров, куда тот отступил от Троицкого монастыря по причине безуспешности осады сего бастиона православной веры».

Некоторые события поданы в виде записей, такова попытка ведения дневника Мариной:

«С лета семь тысяч сто двадцать второго мая в день семнадцатый пять стругов с казаками донскими, волжскими и черкасами вышли в Хвалынское море и северным берегом его направились к устью реки Яик и пришли на Яик мая в день двадцать первый к брошенному Яицкому городищу. Другим днем пошли вверх и на седьмой день пристали у Баксакова верховья, где нашли в нужде и разорении яицких казаков до полусотни с их атаманом Фомой Косым, непохотевшим идти под руку царя московского Михаила...» По повествованию разбросано множество временных, портретных, бытовых деталей:

«Хоть и не велика осадка у стругов, не более пяти-шести футов, если б с Баскакова казаков не взяли с собой, далеко б не ушли без лоцмана, реку знающего. Мели чередуются с пятнадцатифутовыми глубинами, порой через сотню взмахов весла – а течение такое же дикое и беспорядочное, как все вокруг, оттого на стругах нет обычного гама казачьего через сотню саженей смена весельщиков, а на рулевых веслах аж по четыре казака на весло».

Действующими лицами становятся как реальные, так и вымышленные персонажи. Упомянутый нами Олуфьев, олице-

творяющей авторские суждения о смуте («С кровью людской, со стенаниями повязана смута, с разбоем и воровством…»), соседствует с реальными персонажами – Сапегой, Заруцким, Скопиным. Одни герои упоминаются автором, другие проходят по всему повествованию, участвуя во внутреннем сюжете, связанном с главной героиней.

Основными приемами становятся воспоминания и несобственно-прямая речь. Хотя собственно авторские вкрапления пояснительного свойства нередки в повествовании, все же доминирует подача событий через высказывания героя. В высказываниях Марины вводится основной конфликт произведения, между верой и верностью. Отсюда и констатация драматического состояния героини, остро чувствующей свое одиночество: «Сейчас, до предела униженная и измученная, Марина не может представить такого состояния своей души, когда все прочие, исключая Романовых, будут прощены ею. Но так будет. Так надобно поступить, в том царская мудрость. Государственное дело нуждается в опытных головах. Позже, постепенно она высмотрит, подберет, приблизит к себе иных, подставит их в обучение к иудам-бородачам и одного за другим заменит, но и после замены счеты сводить не станет. Сами безвестно издохнут в своих имениях. Воспитание же сына поручит худородным, но верным, таким, как Олуфьев...»

Архаизация текста проводится за счет определенных оборотов: «надобно поступить, в том царская мудрость» (использована устаревшая лексика – «надобно», «худородно»), «счеты сводить не станет» («станет» вместо «будет»), «безвестно издохнут в своих имениях» (введено просторечное выражение).

События показаны и глазами боярина Олуфьева, причем, как и в речи Марины, они соединяются с авторским мировидением: «… И не мог он знать тогда, что за болезнью упущен им последний шанс выправить судьбу... И не к Марине надо б спешить по выздоровлении, а в Москву, потому как если уж Федору Иванычу Мстиславскому да Ивану Михалычу Воротынскому, Сигизмундовым приспешникам, полное прощение было оказано без укора позорящего, то и он, корысти в смуте не ищущий, не был бы местом обделен». Отмечена и реалия времени – порядок расположения бояр определял их социальное положение.

Используемое автором многоголосие помогает передать авторскую концепцию истории и личности, человеческой судьбы. Нередки обращения героев к богу как высшему мерилу по-

ступков людей. Часто чувства персонажей обнажаются в переломные моменты, перед лицом смерти, необходимости принятия решения. Так постепенно автором ставятся и другие проблемы, веры и власти, правды и предательства. И в целом через трагедию личности рассматривается трагедия государства, попавшего под власть Смуты.

Авторская философия реализуется через образ Смуты, который воспринимается автором широко, как некое свойство определенных исторических периодов. Она возникла как кризис веры и стала обобщением исторических, духовных, общественных и личностных явлений. Отсюда и многочисленные архетипы, выражающиеся через символы степи, реки и дома. Философская картина мира создается постепенно, используется, в частности, мотив пути: «Впереди Астрахань. Впереди дом и отдых. Дом временный и отдых временный...» временность, эфемерность обозначаются и через мираж, выглядящий как огромный пятисаженный дом, на самом деле являющийся ничем иным, как «завалом дерев неохватных».

Выстраивая пространственно-временную систему, автор подробно обозначает те места, через которые проходят герои. Конкретный план превращается в общий, когда Марина вспоминает Краков, Самбор, Днестр. Иногда повествование расширяется и с помощью снов героев. Фрагменты из писем Мнишек позволяют автору косвенно документализировать изложение, для этого он и стилизует повествование в разной повествовательной манере.

Примерно то же самое время рассматривается в трилогии Ю. Федорова (Юрий Иванович Федоров, р. 1931) «Борис Годунов» («Ложь», «Волки», «Предательство») с характерным подзаголовком «Смута». Символические названия и подзаголовок позволяют автору оттенить отдельные периоды рассматриваемого времени. Оно посвящено короткому, но динамичному периоду царствования Бориса Годунова.

Формально трилогия выстраивается традиционно, автор следует канве реально произошедших событий. Но, создавая свой текст в переломные девяностые годы XX века, он не мог отдать дань спокойному течению событий и предпочел повествовательной интонации более сложное устройство текста. Трилогия начинается с конкретного события, смерти Федора Иоанновича, последнего в роде Рюриковичей. Автор сразу вводит в действие, задавая основную интригу произведений – кто примет царскую корону и станет править Россией.

Конец последнего романа открытый, несмотря на символический образ пахаря, возрождающего пашню и риторическое заявление: «Все на Руси надо было начинать вновь, с борозды».

Подобное устройство и определяет организацию повествовательной парадигмы, собственно авторские описания немногочисленны, в основном даются в виде лирических отступлений. В них подчеркиваются отдельные события и создается общая атмосфера непростого времени междоусобиц. Встречаются и авторские рассуждения о власти (царской и духовной). Действие или состояние действующих лиц передаются через описания природы: «Ветер вновь ударил по вершинам высокий елей. Загудел тревожно» (мысли Василия Шуйского о будущем России, возможном преемнике Годунова).

Стремясь создать динамичное повествование, автор не перегружает текст внесюжетными элементами, распространенными в историческом романе пояснениями и справками, обычно необходимые сведения о прошлом даются по ходу повествования (в частности, показывается противостояние бояр, Романова, Шуйских, Мстиславского; передаются мысли некоторых действующих лиц, в первую очередь Бориса Годунова). Хотя действие постоянно перебрасывается в разные места страны, показывается и восприятие событий другими историческими лицами, отмечается отношение к происходящему Сигизмунда. Ряд событий предстают в снах и воспоминаниях (обычно истории боярских родов через рассуждения Бориса).

Традиционная для исторического повествования эпическая интонация соседствует с несобственно-прямой речью и риторическими конструкциями: «Но ведал Борис: достигнутое с великими трудами, многою кровью русских людей, страданиями, восторгами и болью может быть повернуто в прах». Таким образом автору удается создать динамичное, напряженное повествование, хотя детально он прорабатывает линии главных героев или персонажей, задействованных в исторической линии.

Характеристика Бориса Годунова дается достаточно подробно, как в фабульной основе, так и в авторских отступлениях, фиксируются и отдельные изменения персонажа: «У глаз правителя собрались морщины, веки опустились. Лицо застыло в неподвижности, но все же было видно по нездоровому румянцу, алевшему на щеках, что потаенные мысли тревожит Бориса и он взволнован и напряжен». Смерть царя описана в соответствии с обычаями времени, его причащают и постригают.

Среди других персонажей подробно прописываются близкие к царю люди (дядька Семен Никитич), бояре (Федор Романов) и представители разных слоев общества (стрелец Арсений Дятел; Игнатий, Степан, Иван трехпалый, которых пытались использовать бояре для распространения слухов о Годунове и потом избравшие мирные профессии или занявшиеся разбоем как последний из героев). Обычно их характеристика дается через несобственно-прямую речь: «Да и знал: оно и дальше у него житье волчье и крикнули бы только – засапожник выхватит из-за голенища и перед кровью не остановится. Будь даже та кровь царская».

Те персонажи, которые проходят через все повествование, наделяются множественными характеристиками. Кроме авторского описания, встречаются характеристики другими персонажами, через диалог, речь героев («Истинно Борис Федорович заступник», «Мстиславский – боров. Большой воевода, а на коне сидит, как собака на заборе», «Загребущий боярин»).

Несмотря на некоторую формульность, автор четко и последовательно воссоздает события времени, показывает расстановку на политической сцене. Фиксируя психологической состояние, изображает боярина Федора Романова во время коронации Годунова: «Умудренный опытом предков, годами наверху прожитой жизни, умный, цепкий, прозорливый боярин, холодея от тоски, угадывал – яма впереди, глухая, черная яма опалы. Лицо покрывалось испариной, шуба давила на плечи, дурнота подкатывала к горлу. Смертная испарина, шуба что дыбы хомут, дурнота как перед последним вздохом, когда уже подняли топор. Плохо было боярину. Тяжко ему было». Очевидно, что доминантными становятся слова состояния, сравнения, клишированность, инверсия, нейтральные эпитеты, сочетающиеся с существительными, несущими в себе оценку.

Датировка событий обычно проводится опосредованно, чаще всего как в летописях через смену времен года, упоминается февраль в Варшаве, холодные московские зимы. Упоминается множество событий: убийство царевича Дмитрия, отмена Юрьева дня и взятие «людей в крепость». Но некоторые, наиболее значительные даты фиксируются, например 17 февраля 1598 года (день коронации Годунова). Отметим и некоторую сценичность изображаемого, поставив в центр описание событие, автор тщательно расставляет участников действия, показывая их отношение к совершающемуся. Начинающаяся с описания ухода из жизни царя картинка передается и автор-

скими репликами. После ввода: «На колокольню Чудова монастыря полез по обмерзшим ступеням звонарь. Колокольня была стара. В кладке сияли дыры. Ветер гулял по стенам, опасно гудел, тревожил» следует несколько ремарок, говорящих о состоянии звонаря и косвенно указывающих на общую атмосферу накануне междуцарствия: «хватался красными, замерзшими руками за обледенелые перильца», «и ревели, ревели стылые колокола».

Документальная точность проявляется в воссоздании быта и нравов времени. Особенности мышления передаются через свойственные периоду веру в знамения, предсказания юродивого, разнообразные слухи. Диалоги обычно архаизируются, используется встречается разговорная лексика: «А черт его знает, убиенный ли он или сам на нож приткнулся! Кто там был! Ты, дядя!» Автор изображает и как обращаются с противниками власти, распространяющие ложные слухи о правителе подвергаются пыткам: «В подвале пахло кислым, и надо думать, не капустой. Настораживающий запашок, нехорошо становилось от него под сердцем. Как кровь пахнет, знал на Москве всякий». Доминируют обороты: «люди сказывают», «у нас на слободе». Обычно ситуация обсуждается не через сухое перечисление, а в диалогах, внутренних монологах. Так создается повествовательная динамика.

Воссоздаются также обычаи и обряды, уклад жизни. Характеристика стрельца Андрея Дятла, одного из второстепенных персонажей, активно участвующих в действии, позволяет понять привычки данного сословия, рассказывается не только о его службе, но и женитьбе. Опосредованно вводится история мастеровых на Руси, повествуется о жителях Таганской слободы: «Тесть был мастеровым — ковал таганы. Всем ведомо: на Таганке таганы не сыщешь лучше. В огне не горят, служат век. Здесь мастера знали секрет». Или о еде: «Ухватил щепоть, сунул в рот, жевал с хрустом. Капуста была хороша, с ледком. Веселила рот».

Обычная для исторического текста стилизация осуществляется несколькими способами. Используются пословицы и поговорки: «Так что времени Игнашке на житье под солнцем оставлено было чуть более длины короткого воробьиного носа». «Не на конях скажем, аль горит ретивое?» «Пора придет, и водочка подойдет!» «Высоко запрыгиваешь, неосторожно говоришь». «Коли поймали ворону в сеть, попытают, не станет ли она петь».

Типичная архаизация проводится опосредованно, обычно значение тех или понятий (деталей одежды, быта) ясно из контекста: служилые кафтаны, домашний овчинный телогрей, тягиляя – рвань. Следует отметить точность деталей: оловянный стаканчик, непочатая четверть, полог ложа. Упоминается множество должностей: нунций, канцлер, гонец, патриарх, воевода.

Конспективное изложение судеб отдельных героев (Ивана трехпалого) формально должны были создать общий фон трилогии и усилить его документальную составляющую. Но, к сожалению, речь идет о констатациях, но не полноценных характеристиках. Отсюда и такие пассажи: «Царицу Марию и Федора Годунова задушили. Царицу Ксению оставили в живых, предназначая в наложницы Гришке». «Смута страшными, черными крыльями накрывала Москву, да и всю державу российскую».

Некоторая нарочитость драматизации действия проявляется и в авторской реплике, когда указывается, что во время коронации стоит юноша в скромной одежде – Григорий Отрепьев. Несколько шокирует и натурализм. Но суровое время отражается точно: «Царицу Марию и Федора Годунова задушили. Царевню Ксению оставили в живых, предназначая в наложницы Гришке».

Авторские оценки и выводы традиционны для исторического повествования: они проявляются в собственно описаниях, отдельных репликах и небольших комментариях. Встречаются и метафорические образы-символы: «Смута страшными, черными крыльями накрывала Москву, да и всю державу российскую».

Одной из популярных тем, привлекших внимание современных авторов, становится история «смутного времени» и в частности русского раскола. Пожалуй, наиболее капитальным обращением к данному периоду можно считать трилогию В.Личутина «Раскол», состоящую из романов «Венчание на царство» (1990), «Крестный путь» (1993–1994) и «Вознесение» (1996). Трилогия построена по традиционной модели, объединяющей истории главных героев и авторский рассказ о событиях прошлого. Структурообразующая схема представляет собой параллельное повествование о двух персонажах – патриархе Никоне и протопопе Аввакуме. Главным героем романа является Никон, Повествование начинается с рассказа о его юности, а дальнейшая судьба прослежена практически по дням до его низложения. Роман завершается сценой сожжения

протопопа Аввакума. Узловые события в жизни героев точно фиксируют хронологические рамки повествования – 13 августа 7147 (1639) года (переход Никона в Кожеозерский монастырь) – 14 апреля 1682 г. (сожжение Аввакума).

Перед читателем развертывается многофигурная панорама «бунташного» XVII века. Своеобразной путеводной нитью для читателя становится история поморской семьи Ванюковых. Им посвящает писатель и отдельные главы, и краткие упоминания в конце каждой книги романа. Из отдельных эпизодов постепенно составляется судьба Любима Ванюкова, ставшего государевым стремянным и в конце концов ушедшего «с ватажкой» в глубины Сибири.

Помимо биографий Никона и Аввакума писатель вводит в роман рассказы о ряде исторических лиц – царе Алексее Михайловиче, боярыне Федосье Морозовой, Иване Неронове. Они восстанавливаются с документальной точностью, на основе цитат и пересказа исторических документов, например монастырских хроник и литературных памятников (сочинений П. Алеппского, жития Ивана Неронова в одноименных главах первой книги или жития Елеазара Анзерского в зачине). Иногда цитата из хроники задает тональность последующей главы. Открывающие главу рассказ об Арсении Греке и цитата из П. Алеппского введены для пояснений поступков Никона и корреспондируют с его диалогом с царем.

Особый ряд – фольклорные тексты. Они являются своеобразным камертоном, определяющим звучание авторского слова. Личутин цитирует духовные стихи, песни, молитвы, заговоры, старообрядческие песнопения. Пословицы и поговорки включаются как в речь автора, так и отдельных персонажей.

Авторская позиция сформулирована в зачине к роману и ряде вступлений к отдельным главам. Зачин построен как традиционное самоуничижение, на риторических конструкциях (вопросах и восклицаниях), перемежающихся с реминисценциями, основанными на воспоминаниях детства. Свою задачу автор видит в достижении равновесия, баланса между светлым и темным духом. Автор постоянно присутствует в повествовании, но степень его отстраненности различна – от позиции летописца, наблюдающего за происходящим с необозримой высоты, до свидетеля сокровенных переживаний и дум своих героев.

Отдельную часть романа составляют авторские отступления. В некоторых из них содержится пространный комментарий к происходящему, в других автор пытается ответить на

ключевые для него вопросы. Например, отступление об иконах, построенное на скрытых цитатах из сочинений Г. Флоровского и Л. Успенского, стилизованных под прозу И. Шмелева, посвящено ответу на вопрос: возможно ли, чтобы четыре предерзких протопопа замутили Русь? Показательно, что язык всех отступлений практически лишен архаизации и контрастирует с основным повествованием.

Язык романа насыщен архаизмами и диалектизмами, причем автор не всегда чувствует разницу между ними. Речь героев насыщена диалектной лексикой независимо от места действия и положения персонажа. В частности, и царь, и простой крестьянин говорят у него одном языком. Автор допускает и некоторые неточности, например, считает, что астрологическая книга «Шестокрыл» содержит «шабашную песню ведьм на Лысой горе». На самом деле «Шестокрыл» представляет собой рукопись астрологического содержания. Как и другие «отреченные книги», она была хорошо известна на Руси и переписывалась в составе различных сборников.

Анализ произведений, посвященных смутному времени, показывает, что политическая интрига не может становиться доминантным структурообразующим приемом, поскольку она способна проявляться не в сюжетной, а в конфликтной динамике. Для создания напряженного сюжета писателям приходиться оживлять повествование, вводя авантюрную или романтическую линии.

Альтернативная история: жанровые парадигмы, трансформации идей, языковая игра

Отметим, что важным фактором свойственной современной литературе модификации форм является изменение классической модели авторства, проявляющееся в частности, в возвращении архаических жанров. Художественный мир произведения создается посредством регенерации сюжетных архетипов, возвращение к истоками самого романного жанра – к летописи, агиографии, анекдоту, притче, сказке, мифу. Востребованность мифологического дискурса мотивируется и тем, что он позволяет вписать в современность «вечные» характеры и проблемы, в результате чего и самое злободневное оборачивается вечностью.

Первоочередной задачей стало определение корпуса произведений. Потребовалось описание и систематизация тек-

стов, а также выявление жанровой парадигмы многочисленных серий, выходящих в различных издательствах: «Библиотека исторического романа», «История в лицах», «Россия в документах», «Владигор».

Оказалось, что в большинстве случаев речь идет об издательских проектах, а не о качественных художественных текстах. Таковым является, например, проект типа «Владигор» издательства «Азбука». Он состоит из произведений отдельных авторов, объединенных общим героем и сквозными сюжетными мотивами.

Вторую группу текстов составляют циклы произведений М. Семеновой, А. Карпущенко, С. Махотина, А. Белянина.

Насколько целесообразно объединение текстов перечисленных, авторов, способствовала ли авторская рефлексия исторической реконструкции, мы выясним в ходе конкретного анализа. Вначале ограничимся несколькими предварительными замечаниями. Обычно подобные произведения появляются на переломе, когда возникает потребность объяснения происходящих событий, формулировании национальной идеи, и выработки некоей альтернативы, например модели идеального государства[11]. Писатели предпринимают своеобразный творческий поиск, предлагая собственную версию истории, реализуя ее в фантастическом направлении, условно определяемом как «альтернативная история».

Как считает А. Коваленко, «новая литература 90-х годов, обращавшаяся к историческим темам, отказывалась от изображения прошлого с позиций историзма, с позиций рационального понимания движения истории. Утратившая ориентацию мысль искала опору в казавшейся абсурдной действительности и находила ее в исторической метафоре, то есть некой схеме, объяснявшей мир с помощью сюжета и иносказательных образов»[12].

В качестве примера приведем роман Дм. Быкова «ЖД» (2006), вызвавший неоднозначную оценку в критике[13]. Предметом изображения автора стали отношения между двумя племенами, формально группами людей, олицетворяющими хазар и варягов. Авторская концепция государства основана на разных теориях, оставляя за собой право на окончательное мнение, он доверяет разговор о ней нескольким героям.

Чаще всего точка зрения выражается в форме несобственно-прямой речи: «во время русского детства эта земля была ее собственной», теперь же она находится «при последних судо-

рогах империи». Причина проста, страна находится в состоянии нескончаемой войны, с описания взятия деревни начинается действие, звучит и косвенная авторская оценка: «Дегунино брали двенадцатый раз, у каждого давно была баба» (с. 11).

Дискурсивные отношения и позволяют сделать вывод, что писатель не придерживается конкретной точки зрения, выбор остается за читателем. Хотя неявные признаки присутствия автора (через организацию материала) говорят о доминирующей в его творчестве демократической традиции.

Непосредственный ввод в действие, множественные сюжетные линии, любовный конфликт, мистическое начало, разнообразные вставные истории, дискурсное многоголосие на первый взгляд должны обеспечить повествованию динамику. На самом деле создаваемое впечатление разнородного текста переключает внимание читателя на откровенно выраженную авторскую концепцию, что не приводит к философским обобщениям и созданию эпической структуры, как обычно бывает в столь многокомпонентном произведении.

Центральная мысль связана с объяснением, что военное мышление пронизало сознание всех героев. Даже беременность рассматривается как дезертирство (отношения Жени и Волохова) или рождение будущего антихриста, который обязательно разрушит мир (связь Анны и Алексея Бородина). Во время любовных встреч герои, не переставая, говорят о противостоянии и господстве одной нации над другой: «Никакая власть над миром не может быть самоценна, всякое племя несло захваченным народам некую истину и рисовало ту послезахватную картину мира, в которой есть место и колонизируемому племени» (с. 380). Обозначим другой способ выражения речи героя, также дискурсного свойства.

Основное действие происходит в недалеком будущем, находящейся в состоянии войны, где также озабочены созданием особой железной дороги: «Они пустят по ней вечные поезда, почти без интервала. Это будет как бы один замкнутый поезд по всему маршруту. А внутри пространства, по границам которого бегает такой поезд, возникают токи Максвелла… После этого у всех, кто здесь живет, отрубятся последние мозги и с людьми окончательно можно будет делать что угодно. Они хотят, чтобы история вечно шла по кругу… Весь мир погибнет, а эти останутся» (с. 373).

Литературные аллюзии – своеобразная визитная карточка Дм. Быкова. Скрытая отсылка к Е. Замятину позволила от-

нести его произведение к антиутопии. Образ поезда входит в мифологемы «литературы коммунистической формации», встречается в соцарте, у предшественников Дм. Быкова, также склонных к контаминации, созданию аллюзивных текстов («Желтая стрела» В. Пелевина (1997), «Школа для дураков» С. Соколова (1976).

В самом названии «ЖД» содержится скрытый намек на классические тексты. Подзаголовок становится прологом к перекличкам с Н. Некрасовым, проблема «кому и как живется на Руси» – одна из центральных, она решается и через мотив странничества, и описание необычных людей, зовущихся «Васьками» и выполняющими функцию домашних животных.

Национальная идея видна в заголовке «ЖД», раскрываемого и самим автором, и героями неоднозначно. В разговоре Волохова и Эверштейна речь идет о происхождении земли русской, упоминаются летописи, почвенники, произведения Б. Пастернака, В. Набокова, А. Солженицына. Множественные отсылки приводят к появлению альтернативной истории, которую и излагает герой, рассуждающий о том, кто является титульной нацией и на самом ли деле русы были коренным населением. Правда, словесное многословие с трудом позволяет выявить суть концепции. Вероятно, поэтому Дм. Быков неоднократно к ней возвращается на разных уровнях и в рассуждениях других героев.

Описания некоего государства, имеющего реальное сходство с той страной, где живет автор, оказалась плодотворной. Для реализации авторского замысла используются разные форматы: фэнтези, альтернативной истории (разновидности фантастического направления), юмористической фантастики, ретродетектива, футурологического детектива, авантюрно-приключенческой модели, антиутопии[14].

Равнозначными становятся разные основы – мифологическая, фольклорная и литературная, из них и выстраивается текст. Налицо и авторское переложение исторических данных, введение исторических допущений, создание возможностей появления игровой ситуации, когда повествование образуется из отдельных блоков и соединяется с помощью монтажа (текст уже заранее как бы переводится в формат кинопродукции).

Очевидно, что история становится своеобразной сценической площадкой, где разыгрываются определенные ситуации и выводятся значимые для автора рассуждения. В ряде

случаев речь идет о псевдоистории, авторских или издательских проектах, где приключения героев забавляют и развлекают читателей. Отсюда и манипулирование историческими фигурами, отводящимися на задний план и выполняющими номинативную функцию, обозначая формально время действия. Часто появляются фигуры идеального правителя, справедливого царя, вершителя судеб. Тогда возникают условные древнерусские (славянские) миры.

К чему приводят авторские варианты истории? В случае точного фиксирования бытовой составляющей с помощью разнообразных деталей и имитации языковых особенностей удается создать альтернативную историческую действительность, выбор и устройство которых зависят от авторского замысла. Особую реальность, созданную с помощью логической дедукции, поэтому создаваемый мир так похож на конкретный мир. «Альтернативный» предполагает описание варианта возможного развития события в разнообразной оболочке (древнерусской, славянской, средневековой или футурологической) и скрытую оценку произошедшего.

Когда читатель уводится в иной мир, он начинает жить по вымышленным законам, теряет чувство связи с современностью. Своеобразные сказки для взрослых становятся своего рода наркотиком, только словесным. В отличие от предвидческих текстов прошлого в современных текстах не наблюдается исторического ясновидения, когда созданная в основанных на фантастическом допущении текстах реальность проецируется в прошлое и позволяет его оценивать.

Сегодня конкретные отношения заменяются придуманными, и особое значение приобретает кодированность, когда описываемое становится понятным для читателей определенной группы. Одновременно начинается манипулирование сознанием. Оказывается возможным наполнить произведениями необходимыми идеями, например, вывести образ совершенного героя, способного преодолевать любые трудности. Получается, что для выполнения задачи не требуется приложить никаких усилий. Вводится и мистическое начало, порождающее у читателей чувство неуверенности и даже страха. Таким образом и осуществляется программирование читателя.

Оно усиливается и клишированностью не только ситуаций и атрибутики, но и языка. Получается, что исторические события образуют, рамочную композицию, указывая на время действия, но не более этого. Жанр криптоистории предполагает неизмен-

ность событий, отсюда повторяемость ситуации, чаще предметом изображения становятся так называемые ключевые моменты истории. Но на самом деле наиболее зрелищные, связанные с воцарением правителей, эпическими сражениями, династическими браками. Автору же предоставляется возможность трактовать события так, как он хочет. Поэтому так разнообразны используемые формы. Позиция писателя обуславливает как позитивную интонацию (введение гуманистического и христианского пафоса), так и использование откровенно иронической тональности как одного из способов оценки.

В настоящей статье рассматриваются тексты, которые формально следует отнести к разным жанровым модификациям: антиутопии, фантастике (юмористической, фэнтези, альтернативному роману), квазисторическому роману. Они объединяются общей тенденцией: стремлением авторов создать некий мир, условную реальность, заключающими в себе идею некоего славянского сообщества. Хотя задача не всегда реализуется, она, тем не менее, ставится, что и приводит к появлению придуманной автором действительности.

Жанровая парадигма трудно вычленяется, поскольку в ряде случаев произведения представляют своеобразное соединение мифологической и реалистической составляющей, отсюда и разнообразие определений, даваемых критиками, например, «юмористическая фантастика» или альтернативный роман.

Постараемся доказать высказанные нами предварительные рассуждения в ходе конкретного анализа, последовательно рассмотрев отдельные формы. Во-вторых, покажем своеобразие созданных авторами в разных формах альтернативных миров на основе исторического допущения.

Одной из продуктивных моделей стала антиутопия, видоизменившаяся в связи с использованием и фантастического допущения, в результате получился сплав истории, футурологического и политического романов.

Публикация антиутопий всегда диктуется конкретными причинами. Как и исторические романы, они появляются в острые напряженные моменты истории, позволяя прогнозировать будущее и прояснять настоящее. Иногда антиутопии становятся и версией авторского понимания событий, где представляется своя версия государства и дается альтернативный вариант развития событий. Другая возможность связана с использованием реалий прошлого для выстраива-

ния той модели будущего, которая, по мнению автора, наступила или наступит.

Роман Т. Толстой «Кысь» (2000), по признанию автора, задумывался лет 10–15 тому назад. Его следует воспринимать как своеобразный переходный мостик к последующим текстам, в нем отразились особенности как классической, так и современной антиутопии (конечно, в тех или иных конкретных проявлениях).

К антиутопии роман относят большинство критиков, хотя перед нами явно контаминационная форма, где соединяются элементы древнерусской повести, советского бытового романа и фантастического произведения. Доминантной основой для автора становится мифопоэтическая составляющая, образующая интертекстовое поле романа. Мифологизируется не только миф о сотворении земли (космогонический), но и советская реальность (брежневские времена).

Как и в задуманной в те же годы трилогии М. Успенского «Приключения Жихаря»: «Там, где нас нет» (1995), «Время оно» (1997) и «Кого за смертью посылать» (1998), Т. Толстая использует условно-мифологическую ситуацию как для выражения чувства ностальгии по прошлому, так и для передачи резко критического отношения к ней. И тогда постепенно складывается мифопоэтическая действительность, обращенная с одной стороны в современность, с другой — повернутая в придуманную автором реальность, где находится место естественным и конкретным чувствам ее героев.

В первом абзаце своего текста писательница почти дословно воспроизводит начало романа А. Толстого «Петр Первый». Переклички с текстами предшественника имеют для нее принципиальное значение, отмечаются в некоторых рассказах о детстве, где она использует романтическую тональность для создания мира детства (косвенные отсылки к «Детству Никиты»).

Используемый автором парафраз, отсылки к А. Толстому, который за описаниями Москвы, застенков, дворцового разгула в романе скрывал действительность конца 1930-х годов, позволяет автору за реалиями «древней Руси», воскресить также отдаленные времена, но спрятать за ними описание России своего времени.

Правда, Т. Толстая отходит от прямых параллелей, используя аллюзивные и реминисцентные связи, сочетая элементы как реалистической, то и модернистской эстетики,

воспринимая всех предшественников как своеобразный пратекст, который и становится общим игровым полем произведения. Стилизация позволяет автору также разъединить авторскую речь и слова персонажей, хотя в авторских описаниях чаще используется несобственно-прямая речь. Таким образом, она сохраняет позицию иронического повествователя, отчасти наблюдателя, организующего действие. В современном тексте обычно несобственно-прямая речь полностью относится к герою.

Сюжетно роман построен как фантастический рассказ о жизни людей после Взрыва, разрушившего их традиционный мир. На самом деле создается авторский миф о современности времен застоя, к которому нас постоянно возвращают разнообразные аллюзии и реминисценции, портретные и вещественные детали: «На пепелище, вцепившись обеими руками в кудлатые волосы, бродил Лев Львович, из диссидентов, разыскивая что-то в траве, которой не было». «А вот это душок!... Это попахивает газетой "Завтра"!» Как обычно, Т.Толстая категорична и даже резка в своих оценках.

В своих рассказах, предшествующих по времени роману, писательница использовала мифологическую составляющую, создавая образ золотого рая в историях о детстве, обозначая особенный мир, заново открываемый с помощью наивно созерцательного взгляда ребенка.

Теперь речь идет о безвозвратно ушедшем прошлом, которое воспринимается как своеобразный Золотой век, который помнят только некоторые старожилы, как и мать главного героя, прожившая двести тридцать лет и три года (в основе характеристики персонажа гипербола и семантика числа).

Далее описываются люди, обладающие тем или иным дефектом или Последствиями после взрыва: «У кого руки словно зеленой мукой обметаны, будто он в хлебеде рылся, у кого жабры; у кого гребень петушиный али еще что». Отсюда и стремление главного героя создать свой «книжный мир», куда бы он смог уйти от той реальности, которая недружелюбна к нему: «Я сейчас пойду, я побегу домой, в кроватку, в налёжанное тепло, к книжечкам моим ненаглядным, к книжечкам, где дороги, кони, острова, разговоры, едет с санками, веранды с цветными стеклами, красавицы с чистыми волосами, птицы с чистыми глазами!» «И – туда... В книжку...» (с. 45)

Все мечты героя связаны с книгой, он стремится достать и прочитать как можно больше книг, найти те, что спрятаны и

хранятся в неподобающих условиях. Неоднократное упоминание книги как мерила всех ценностей служит косвенным намеком, автор указывает на возможное просветление. Скрытая аллюзия с Библией видна и в своеобразном гимне книге: «Ты, Книга, чистое мое, светлое мое, золото невучее, обещание, мечта, зов дальний. Ты, Книга! Ты одна не обманешь, не ударишь, не обидишь, не покинешь!» (с. 46).

Налицо явная перекличка и с литературными утопиями, например, с романом Р. Бредбери «451 по Фаренгейту». Правда, в отличие от предшественника в романе Т. Толстой памятники старой культуры не уничтожаются, а собираются в особые хранилища. Вместо книг используются рукописи, автором которых объявляет себя диктатор, Хранитель чистоты — Главный санитар, изымающий книги, которые находят или приобретают жители.

Очевидны скрытые отсылки и к роману-антиутопии Е. Замятина «Мы», где упоминается Благодетель. Он также становится для автора своеобразным пратекстом. Из многочисленных источников на основе аллюзии Т. Толстая создает новую реальность, построенную уже не на сопоставлении разновременных рядов, а на их перекрещивании.

По структуре роман Т. Толстой представляет собой сложное образование, в котором соединяются элементы притчи, сказки, былички, утопической легенды, сатирического произведения. Параллельно раскрываются два плана: один обозначает жизнь героя по имени Бенедикт (сатирический роман в форме жизнеописания), во втором представлены события метафорического мира (соединяются фольклорные структуры, притча, сказка, быличка).

Одно и то же явление рассматривается автором в двух разных семантических рядах, отсюда и разнообразные мифологемы: временные (красные сани — сравним «черный воронок»), эпические (бляшки вместо денег), исторические (склады, на которых распределяют товар), столовые избы, где герои получают «государственную еду».

«Древнее прошлое» воспринимается и как временная метафора, после Взрыва, произошедшего двести лет назад, люди оказались в положении средневекового человека, не обремененного благами цивилизации и теперь заново создающими и колесо, и письменность, и даже коромысло. Фиксируется и отношение к огню как у первобытных людей, это «тайна», за которой присматривает Главный истопник.

Естественно, что одни вспоминают о том времени, когда жили иначе, другие мечтают заполучить власть, «вот бы и мне сани, да шубу, да...» Похожие эсхатологические настроения находим в фантастических текстах, выстроенных на предположении, что же случится с человечеством в случае атомного взрыва.

Одновременно обозначаются отношения, при виде «красных саней», на которых мурзы перемещаются: «И вот ты как есть, тулуп ли на тебе, зипун ли, летом рубаха, – бросишься так-то в сторону, с сугроб али в придорожную грязь, голову руками закроешь, сожмешься: господи пронеси!.. Обереги!» (с. 69).

Возникает вопрос, удается ли при этом сказать нечто свое, отличное, иначе говоря, создать свой мир, легко узнаваемый и проецируемый на настоящее?

Каждая реалия по мере движения повествования укрупняется, становится символом, несущим отпечаток авторской иронии, выступая как архетип времени (брежневской эпохи). Аллюзивные ряды более резко и отчетливо выражают мнение автора о людском невежестве, о службе государевой, о культуре. Они появляются в виде осколков, припоминаний. Комбинация, параллельное прочтение различных мифологических источников в едином мире художественного произведения и создают специфический эффект синкретизма.

Практически сразу же вводя в действие, автор выстраивает повествование напряженно и динамично, последовательно перемещаясь по условному пространству, на что указывают и названия глав, обозначаемых по алфавитному принципу: «Аз», «Буки», «Веди». В условном авторском мире живут разнообразные существа, как люди, так и мифологические существа (Кысь, птица Паулин, черный заяц)[15]. Граница между ними подвижна, не случайно героя обзывают «кысью», да и он сам чувствует, что легко превращается во сне: «Разве не бродят в тебе ночные крики, глуховатое вечернее бормоталово, свежий утренний визг?».

Сознательное растворение человека в мире природы также отражает авторскую концепцию, нацеленную на создание некоего условного природного мира, он выстраивается как «древний», отсюда и «псевдорусский язык», с помощью которого выстраивается, например, такое описание: «Хорошо с утра на торжище! Лепота». «Всякому торговать охота. Всякий свою мену тащит. Вон ряды с моченьями и соленьями: весь прила-

вок уставлен бочками, крынками, жбанами, ходи да пробуй, но много не хватай, не то по шеям накладут» (с. 39).

Обилие разговорных, просторечных слов, архаизмов и языковых неправильностей буквально пронизывает текстовое пространство романа: «Вот те», «дак понял», «талан» («талант»), «нетути», «али», «неча». Имитируется и высокая, книжная и церковная лексика: «споспешествует», «не нами заведено», «ладить не смей». Риторические конструкции также создают «старинный» стиль: «...Как же нет? А чем же говоришь, чем плачешь, какими словами боишься, какими криками кричишь во сне?».

Отмечаются явные переклички с «житиями», например в формуле уничижения: «Чем мне, Господи, бедному и уста мои отверзать? Чем мне тебе, свету и хвалу воздати, а умене в устех и языка нет» (ср. Епифаний, Житие, с. 328). Вместо передачи психологического состояния на него указывается риторическими конструкциями.

Приведем примеры авторских парафразировок на основе известных присловий и поговорок: «Ишь ты какой борзой», «Сосед – это ведь дело не просто, это не всякий-який, не прохожий, не калика перехожий. Сосед человеку даден, чтоб сердце ему тяжелить, разум мутить, нрав распалять».

Языковое разнообразие объясняется контаминационным характером произведения, в котором соединяются элементы притчи, сказки, былички, утопической легенды, сатирического произведения. С их помощью образуются три переплетенных между собой пласта: древнерусский, советский и фантастический.

Первый необходим автору, чтобы последовательно воссоздать историческую обстановку, для чего выстраивается последовательный ряд исторических и псевдоисторических деталей: «червыри», «хоромы», «черные избы», «зипун». Он обозначается и через описания пейзажей, выведенных подчеркнуто реалистично: «Снега лежат белые и важные. Небо синеет, высоченные клели стоят – не шелохнутся».

Гротескная деталь «клели» резко меняет тональность, буквально озадачивая читателя неожиданным переходом: «Только черные зайцы с верхушки на верхушку перепархивают». Далее следует подробное руководство: «Если мясо черного зайца как следует вымочить, да проварить в семи водах, да на недельку-другую на солнышко выставить, да упарить в печи, – оно, глядишь и не ядовитое» (с. 4).

Советский план выглядит как своеобразное допущение, выстраиваемое на антитезе, она обозначается через речесловие матушки и Никиты Ивановича. «Говорит, до Взрыва все иначе было. Придешь, говорит, в МОГОЗИН – берешь что хочешь, а не понравится – и нос воротишь...» «Ну, что, ну, нейдодермит. Мышей меньше есть надо. Само отвалится. Не чешите» (с. 25).

Третий выстраивается с помощью элементов в виде жанровых включений: переложений сказок (о колобке), заговоров («на четыре угла, на четыре двора, с – под моря зеленого, с дуба паленого»), притчи, сказки, былички).

Приведем пример небылицы, написанной раешным стихом:

Комар пищит
Под ним дуб трещит.

Обычно разнородные фольклорные структуры соединяются в одном структурном образовании в «литературе переходного времени», например, в XVII веке, когда в отечественной литературе складываются основные жанровые парадигмы. Примером подобного сложного образования может служить Пролог.

Отметим также умелую стилизацию, проводимую автором, она не перегружает повествование, разъединяя авторскую речь и слова персонажей. Получается своеобразный язык, отличающий ее текст и принятый большинством исследователей.

Важна семантика имени героя, упомянутый нами Лев Львович получает имя, выстроенное с помощью градации (семантика усиливается повтором). Наделяя главного героя именем Бенедикт (благословенный), автор создает установку на исключительность поступков, которые он совершает. Но описание их подчеркнуто буднично, ограничивается перечислением обычных ежедневных дел, совершив которые герой отправляется на работу. Только однажды он пытается выступить против системы, но терпит поражение.

Своеобразную имитацию картины исторического прошлого находим у В. Сорокина в дилогии «День опричника» (2006) и «Сахарный Кремль» (2008), также использующего форму антиутопии. Моделью становятся отношения времен Ивана IV (Грозного), созданная им опричнина, хотя действие дилогии переносится в недалекое будущее, в середину XXI века, после Красной, Белой и Серой Смут (постсоветские времена), в но-

вую монархическую, христианскую Россию. Стремясь защитить себя, она отгородилась от Запада Великой Русской Стеной и повернулась лицом к Китаю.

В. Сорокин всегда тщательно организует пространство своих произведений. Своеобразным прологом становится аллюзивное название, напоминающее разные тексты. В свое время А. Толстой написал рассказ «День Петра» (1918). И здесь рассказывает об одном дне из жизни своего героя, опричника Комяги. Повествование начинается с пробуждения, опохмелки, молитвы, джакузи, завтрака, туалета. «Мое мобило будит меня. Удар кнута – вскрик. Снова удар – стон. Третий удар – хрип. Поярок записал это в Тайном приказе, когда пытали дальневосточного воеводу. Эта музыка разбудит и мертвого» (с. 3).

После списания утреннего туалета, завтрака и сборов в дорогу следует выход на работу, «наезд» на усадьбу «столбового» (хозяина вешают на воротах, хозяйку коллективно насилуют, дом сжигают). Затем следуют другие важные государственные дела: разбор ситуации с пасквильным стихотворением, задевшим семейные дела государя, разборка с оренбургскими таможенниками, поездка к ворожее в Тобольске (чтобы присушить очередного гвардейца к сластолюбивой государыне).

Повествование движется от одного эпизода к другому. Вернувшись в столицу, герой получает взятку, попадает на вечеринку с наркотиком и оргией, и возвращается домой, к наложнице, которая говорит, что беременна. Он засыпает с мыслью о том, что ему делать в создавшейся ситуации.

Финальная фраза: «А покуда жива опричнина, жива и Россия. И слава Богу» раскрывает внутренний смысл романа, ведь, как полагает автор благолепие – технический прогресс в гармонии с мощным патриотическим началом, нанизанные на твердую вертикаль власти. Писатель не показывает, ни откуда взялась новая царская династия, ни какой коллапс постиг мировую экономику. Объяснять происходящее в своих произведениях ему не свойственно. В. Сорокин просто создает собственный художественный мир, мир утопии, в который вписывает своих героев.

В подобном жанре до него писали многие, таковы фабулы романов «Мы» Е. Замятина (1921), «1984» Дж. Оруэлла (1949), «451 по Фаренгейту» Р. Брэдбери (1953), и «Гимн» А. Рэнд (1938), построенных на одном мотиве – описании жизни обычного гражданина в условиях идеального государства. Прав-

да, в названных произведениях герой начинает задумываться, действительно ли его мир, созданный избранными, совершенен. Герой В. Сорокина не размышляет, только действует, ибо считает себя винтиком огромной машины.

Повествование развивается с протокольной точностью, автор неоднократно указывает, в какое время суток происходит то или иное событие. Герой находится все время в движении, обстановка вокруг него постоянно меняется. Хотя ее основу составляют реалии быта древней Руси, из-за прошлого постоянно выглядывает будущее: «На стене поодаль — пузырь вестевой». Приведем сводку новостей: «...дальневосточная Труба так и будет перекрыта до челобитной от японцев, китайцы расширяют поселения в Красноярске и Новосибирске, суд над менялами из Уральского казначейства продолжается, татары строят к Юбилею государя умный дворец, мозгляки из Лекарской академии завершают работы над геном старения, муромские гусляры дадут два концерта в Белокаменной, граф Трифон Багратионович Голицын побил свою молодую жену, в январе в Свято-Петрограде на Сенной пороть не будут, рубль к юаню укрепился еще на полкопейки».

Политические аллюзии налицо, товары в Государстве Российском сплошь российские. Россияне отовариваются исключительно в «Народных ларьках». Выбор перед ними небольшой — ровно по два наименования всех товаров, ведь — «выбирая из двух, народ покой душевный обретает, уверенностью в завтрашнем дне...»

Использованный В. Сорокиным прием монтажа позволяет соединить приемы различных жанров — былички, народной новеллы, раешного стиха и даже частушки. Основная тональность сказовая, большая часть текстового пространства построена как несобственно-прямая речь главного героя. Задачу свою писатель формулирует достаточно четко: «Я хотел написать народную книгу. Это скорее просто некая фантазия на русскую тему».

Однако, нагромождение подробностей, в которых сплавлено прошлое и будущее, создает и сатирическую тональность. Она прослеживается на образном уровне: великий режиссер Федор Лысый по прозвищу Федя-Съел-Медведя, создатель фильма «Великая Русская Стена», писатель Оксана Подробская с романом «Нравы детей новых китайцев», «литературный начальник, седобородый председатель Писательской Палаты Павел Олегов с неизменно страдальческим выраже-

нием одутловатого лица и два его еще более седых и угрюмо-озабоченных заместителя – Ананий Мемзер и Павло Басиня...» и наконец Шка Иванов – палач московской интеллигенции, прилюдно бичующий на площади подьячего Данилкова из Словесной Палаты.

Сам Комяга, недоучившийся студент-историк МГУ, дан статично, его характеристика практически не развивается, однажды созданный образ не меняется, а только дополняется новыми чертами, в частности, предысторией, отчасти напоминающей историю Юрия Шарока из романа «Дети Арбата». В. Сорокин показывает, что он – столп режима и в то же время его жертва.

Мчит Комяга с подручными на алом «мерине» то по Рублевскому тракту, то на самолете, то по российскому участку дороги Гуанчжоу–Париж. Истребляет неверных столбовых и земских, выжигает их хоромы – вершит «правый» суд под лозунгом «Слово и дело!».

Правда, гротеск у В. Сорокина получился слишком мрачным, соединяя на дискурсном уровне бандитскую феню и реалии будущего с псевдобылинным языком. Несмотря на попытки автора создавать расхожие, легко запоминающиеся клишированные выражения, за нагромождением фраз теряется основной смысл = пример Гротеск выполняет и оценочную функцию. В речи героев используется в основном устаревшая лексика, слова типа «челядь», «сотник», «столбовые», «земские», «приказ торговый, приказ тайный. Соответственно и имена исконные – Сиволай, Поярок, Посоха.

Герои и реалии романа «День опричника» перешли в новое произведение писателя – антиутопию в рассказах «Сахарный Кремль». Вместо сатиры писатель использует элементы сюрреализма, фантасмагории, выводя с их помощью узнаваемые приметы современной российской действительности. Повествовательное поле образуют многочисленные события: топят печи в многоэтажках, строят кирпичную стену, отгораживаясь от врагов внутренних (с врагами внешними борются опричники), ходят по улицам юродивые и калики перехожие, а в домах терпимости встречают дорогих гостей девки в сарафанах и кокошниках.

Продолжается и авторское словотворчество (всеземная Паутина «интерда» вместо «интернет»). Писатель нарушает былую однородность языка, стилизации под древнерусские речения гораздо меньше, общий ритм задается не неполногласиями, а синтаксически – помещением глагола в конец

предложения. Вместо гротескового дискурса вводится фельетонный.

Рассказы объединяет общий мотив сладости, показывается чувство, испытываемое героями в конце каждого рассказа. От этой сладости созданный В.Сорокиным жуткий мир кажется еще страшнее, безысходнее. Сахарный Кремль проходит через все рассказы, но смысл его раскрывается в потоке сознания Марфуши, героини первого рассказа. Сахар и мед, елей и хмель, конфетки-бараночки – стилистика, сказовая, плавная, сладкая, обволакивает героев.

В каждом из рассказов В.Сорокин пародирует известный и легко узнаваемый текст. Первый – «Марфушкина радость» написан в стилистике святочного рассказа, как бы задающего внешнюю тональность повествования.

Второй рассказ, точнее драматическая сцена, «Калики» выстраивается на соединении двух стилевых пластов. С одной стороны, писатель перелагает в драматургическую форму этнографический очерк С.Максимова из книги «Бродячая Русь Христа ради». Сами диалоги героев построены по канонам реалистической драмы, напоминая пьесы-сказки С.Маршака. Такой нарочитый этнографизм нужен В.Сорокину лишь как повод, он превращает его в фантасмагорию (калики кладут в куриный суп сначала наркотик, а потом сахар), действие завершается их погружением в наркотическое забытье.

Многочисленные аллюзии свойственны повествованию В.Сорокина, отчасти завершающая сцена напоминает конец пьесы М.Метерлинка «Слепые». Сходство подчеркивается с помощью авторского деления героев на зрячих и слепых. Следует также реплика одного из героев, выполняющая функцию речевого сигнала: «Так я все равно не вижу, чего жалеть?». Само действие выносится в некий маргинальный мир, на остатки сгоревшего дома вельможи, уничтоженного в романе «День опричника».

Рассказ «Кочерга» написан в легко узнаваемой псевдо протокольной стилистике Ю.Семенова, хотя занимающий главное место в рассказе диалог капитана Севастьянова и арестованного Смирнова напоминает и аналогичные сцены из «Детей Арбата» А.Рыбакова. Затем следует перебивка, вводится третий дискурс, сказочный, с помощью названия «Кочерга – «народная сказочка».

Соц-артовский дискурс проявляется в перекличках с бытовыми притчами Е.Пермяка. Вернувшись к рассказу о Сева-

стьянове, но теперь ведет его в явно сниженной тональности, пародируя широко популярные в советское время произведения А. Шпанова и В. Ардаматского. Пародийную стилистику усиливают цитаты из песен, также перифразирующие популярные советские тексты – «Хотят ли русские войны» Е. Евтушенко и «Незримый бой» А. Горохова – титульную песню из сериала о Знатоках. В. Сорокин как бы опрокидывает современность в средневековье, в результате чего происходит ее переосмысление в миф, который сам же автор и развенчивает притчевой концовкой.

Рассказ «Сон» внешне выглядит как двойная автопародия – он построен как парафраз одной из сцен романа «День опричника». Но на самом деле автор пародирует не себя, а достаточно традиционные пратексты – роман М. Булгакова «Белая гвардия» («Девятого февраля две тысячи двадцать восьмого года от Рождества Христова...») и одновременно мистическую прозу В. Орлова и особенно А. Шарова.

Основной дискурс – мифологический, он проявляется в фантастическом эротическом сне государыни. Только функцию народной массы здесь выполняют опричники, «слуги государевы», точнее лишь один из них – все тот же Андрей Комяга.

Рассказ «Кабак» написан как достаточно прямолинейный парафраз главы «Трактиры» из книги М. Пыляева «Старая Москва». В. Сорокин даже сохраняет длинные перечислительные предложения автора.

Как обычно, он постепенно уходит от пратекста, сохраняя его схему, но насыщая ее персонажами и деталями современной России. Здесь и разгибатель подков Медведко, и темный фокусник Пу и Тин, и утробно круглый дворник Лужковец, и «сладенький грустеня» Гришка Вец. Вставляя в текст поэтические фрагменты, В. Сорокин пародирует то духовный стих («Три калики»), то стихи начала XX века («Белоликих юношей предплечья»), то песни в стиле реп («Мохнатый хам – в протестантский храм»). Столь разнородный стилистический ряд соответствует поэтике соц-арта, к которому обычно относят В. Сорокина.

Аналогичный дискурс использован и в рассказе «Петрушка», главный герой которого становится актер, потешающий государя. Он дополняет галерею сатирических образов, вызывая в памяти «тупейного художника» из рассказа Н. Лескова. Подобные образы переходят из одного романа В. Сорокина в другой. И если уморительный и в то же время трагиче-

ский Петрушка явно образ собирательный, то упомянутый в «Дне» кинорежиссер Федя-Съел-Медведя переходит в «Сахарный Кремль», сохраняя свои атрибутивные свойства (рассказ «Кино»). Остается и палач Шка Иванов (рассказ «Харчевание»). В первой книжке он сек инакомыслящих, а в «Сахарном Кремле» уже заведует острогом. Указывая на изменения в положении, автор дополняет первоначальную характеристику.

Как автопародия построен рассказ «Очередь», но В. Сорокин превращает пародию в фантасмагорию, когда вдруг выясняется, что его герои стоят в очереди не за дефицитом, а для того, чтобы отдать свои доносы в соответствующее учреждение. Противоестественность ситуации подчеркивается финальной сценой рассказа, в которой герои договариваются о свидании.

Наиболее традиционен и стилистически однороден рассказ «Письмо», написанный в форме письма героини к ее сестре, живущей в далеком Хабаровске. Пародийность подчеркивается тем, что начало письма выдержано в тональности/стилистике причета по умершему, хотя, как вскоре выясняется адресат, сестра героини жива и здорова. Подобная двойственность, тем более, что автор открыто указывает на использование пассажей из письмовника (Курганова), становится средством для создания очередной иллюзии.

На этот раз иллюзии чувств, которые испытывает героиня. Все, о чем она пишет ей чуждо. На самом деле у нее все благополучно, как в семье, так и вокруг нее течет обычная жизнь, нет никаких причин для волнения и тем более скорби. Но за стилизациями под причет и постоянными здравицами в адрес «царя и отечества» проскальзывают совсем иные тональности, сюрреалистическая, сатирическая и фантасмагорическая. Они позволяют выявить узнаваемые приметы современной российской действительности.

Заключительный рассказ «Опала» является практически завершением романа «День опричника», поскольку в нем заканчивается жизненный путь главного героя – он гибнет от руки опального вельможи Кирилла Кубасова, поскольку в постоянной борьбе за власть одерживает верх другая группа опричников. Меняется государь, а значит старые «слуги государевы» больше не нужны. Комягу убирают выстрелом в затылок.

Автор конструирует повествование из автопародии и интертекста – скрытой цитаты из песни Б. Окуджавы «Не прелагай пределов вечных». Но на самом деле перед читателем за-

рисовка из недавней советской действительности – смена одного всесильного вельможи другим, одной «опричнины» другой. Ведь именно опричнина, как полагает В.Сорокин, обеспечивает нормальное функционирование государственной жизни, возрождение в России христианского благочиния и порядка, как персонификацию очищенной русской идеи.

Мы видим, что в предеблах жанра антиутопии Древняя Русь остается декорацией, фоном, на котором автор строит свой художественный мир.

Завершим разговор об **издательских проектах**, хотя это означает признание права на существование подобных произведений. Проясним свою позицию, коммерсализация литературного процесса неизбежна. Книга стала продуктом, степень сделанности книги зависит от индивидуальной манеры. И если перед нами не ремесленная поделка, то подобные произведения имеют право на существование.

Одним из удачных оказался проект, связанный с созданием идеального героя, богатыря, где условное прошлое (выстраивающееся по фольклорной модели с элементами древнерусских реалий) становится проекцией отношений «переходного периода».

К ярким представителям данного направления отнесем М.Успенского (Михаил Глебович Успенский, р. 1950 г.), создавшего цикл романов «Приключения Жихаря» («Там, где нас нет» (1995); «Дорогой товарищ король»; «Там, где нас нет»).

Ряд исследователей полагают, что он использует форму фэнтези. Обычно в фэнтези топос прописывается тщательно, налицо топографическое равновесие, обозначается местоположение условного мира, иногда прикладывается карта. Сообщаются и подробности о жизни его обитателей, описываются обычаи, словом, проводится своеобразная реконструкция отношений. Изображаемый М.Успенским мир немного отличается от той современности, когда создавались тексты, только реалии иные (иногда проскальзывают реплики типа – «менты поганые» (с. 191). Похожий подход встречается и у А. Белянина.

Условность мира проявляется и в эпиграфах, цитируются самые разные источники «Книга о вкусной и здоровой пище» и отрывки из текстов разных времен, Г.Мелвилла, Р.Стаута, М.Твена, Э.Хемингуэя, Ши Цзына. Они косвенно проясняются содержание как книг цикла, так и отдельных глав.

Все произведения трилогии М.Успенского представляют собой законченное общее сюжетное пространство с центральным образующим мотивом дороги / пути. Отнесенность к циклическому типу повествования обуславливается и описанием действий постоянных персонажей, продолжением их похождений, последовательностью временных отношений.

С помощью авторских ремарок, по сериальному принципу в беседах героев сообщаются сведения о предыдущих событиях. «Каково княжить?» – расспрашивает водяной Мутило главного героя. «Детки – то пошли у вас?» Или: «я же тебе рассказывал» (с. 189).

Общее нарративное поле создается ироническим дискурсом: «Хорошо тому, кто умеет всю долгую многоборскую зиму проспать в берлоге, в дупле, в норе под корнями». Далее следует градация, начинающаяся с риторической конструкции: «Неплохо ему!» (с. 493).

М.Успенский организует сложную жанровую парадигму контаминационного характера, соединяя элементы антиутопии, социальной сатиры, сказа, политического памфлета, мифов, легенд, саги, авантюрно-приключенческого романа.

Чаще других вводятся сказочные мотивы. Иронически автор замечает, что дочка Перебора Недосветовича Карина «женихов, как мусор перебирала, вот и припоздала, дождалась мачехи на свою голову. Мачеха же, как и полагается, задумала ее погубить – послала дочку в лес землянику искать под снегом, двоих верных слуг... к ней приставили для верности, чтобы та не воротилась» (с. 318).

Добавляя литературный мотив, автор завершает историю: «два зимних ухаря», Морозко да Метелица, «да с ними третий, товарищ Левинсон, – он говорит из Разгром-книги приблудился», спасают девицу и выводят ее к людям (с. 319). Остается сказочный дискурс, вводимый частицей «да», образуется повествовательная интонация, направленная на рассказывание истории.

В центре оказываются разные истории, связанные с совершением разных поступков героем по имени Жихарь. Необычность трактовки проявляется в том, что автор указывает на многоролевость героя, выступающего и в функции богатыря, и забияки, и даже пьяницы. Героическое и бытовое деяния соединяются вместе как атрибутивные признаки.

Как и былинный герой, Илья Муромец, он осмеливается противоречить Князь, отвергает его «дар», отравленную ложку, кинув так метко, что чуть не разможил бы ему голову: а

дружинники хвастались бы потом, что на столе у них сегодня были княжьи мозги» (с. 14). Ироническая интонация дополняется градацией (используется и гипербола). «Щедро обливаясь кровью и метко плюясь друг в друга выбитыми зубами», «верные соратники» сбрасывают Жихаря в Бессудную Яму.

Постепенно биография героя продолжается, к осени, обретя славу, став Джихаром Многоборцем, прошедшим «с боями и драками чужие земли», достигнувшим «пределов света и там покоривший своей воле Мирового Змея», он возвращается в родное Многоборье, собираясь стать князем, о чем говорится и в начале второй книги. Таким образом образуется общее повествовательное пространство.

Завершение повествования первой книги в конце года обуславливает использование традиционного для фольклорных и древнерусских текстов циклического времени, что соответствует мышлению человека древних времен. В репликах вводится мифологическое время, некоторые герои живут не одно столетие – «Македонский же не управился...» (ситуация с Гогой и Магогой) (с. 40).

Отсутствие указаний на конкретное время свойственно обычно для мифологических конструкций. Обобщенность проявляется и в названиях «Там, где нас нет», «Кого за смертью посылать» (по аналогии с фольклорными клише).

Налицо и условная ситуация, с героем не происходят никаких перемен, хотя характеристика и динамическая, постепенно добавляются новые свойства героя. Но психологических изменений не отмечается, сохраняется парадигма героя защитника своей земли. Кроме атрибутивных признаков добавлены другие, упоминается цвета волос героя, он рыжий. Таких людей обычно воспринимали как хитрых и проницательных.

Множественные разнообразные характеристики Жихаря разбросаны по повествованию, он и рыжий, и князь-чародей, и герой. В третьей книге все характеристики сходятся в авторской реплике: «стоял здоровенный детина в алом княжеском плаще» (использована атрибутивная деталь) (с. 494). В начале повествования у детины «еще борода как следует не выросла» (с. 13). В конце цикла он укачивает сына, собираясь дать ему имя. Появился продолжатель рода. Налицо возрастные изменения героя. Свои подвиги он совершает, начиная с пяти лет, когда расправляется с поедучей Ягой-Бабой.

Вторая книга посвящена возвращению богатырской славы, отнятой благодаря коварству кабатчика Нестора, женитьбе ге-

роя. Герой замечает: «Народ не обманешь! Народ, он такой – живо разберет, кто настоящий герой, а кто чужой славой воспользовался». Так оно и происходит, хотя слава и власть проходят, как оказывается в конце цикла.

В третьей – Жихарь отправляется за Смертью, вернув ее в мир людей, удостаивается всеобщей неблагодарности – «работать нужды не было, есть не хотелось... Можно было даже не дышать» (с. 694). Лишив жителей беспечного существования, Жихарь из доброго князя превращается в злого и гонимого. Вместе с семьей он оказывается там, где провел первые годы своей жизни. Повествование окончательно замыкается, кольцевая композиция завершается. Правда, остается возможность продолжения его истории, если он снова задумает княжить.

Во время своих странствий Жихарь совершает многочисленные подвиги: добывает Полуденную Росу и расправляется с Мировым Змеем, побеждает Мироеда и заканчивает с Вавилонской башней, проходит разными дорогами в поисках Смерти. Своеобразным прологом к перемещениям служит рассуждение Лю Седьмого о Пути. Сам же герой замечает: «А вот я, как, проклятый, как рудокоп, из-под земли не вылажу. То Бессудная Яма. То Адские Вертепы. То вавилонские темницы. То курган-могила» (следует косвенная самохарактеристика) (с. 654). Воплощением Рудры называет Жихаря отправивший его в странствия мудрец Беломор.

Своеобразным двойником богатыря выступает Безымянный принц, по многим деталями похожий на знаменитого короля Артура, по совету своих товарищей он собирается устроить круглый стол, «людей я стану подбирать, подобных вам по верности и доблести» (с. 189). Но некоторые реплики говорят, что он вбирает в себя и черты рыцаря Ланселота. Он бродит по свету, пытаясь самоидентифицироваться, не ведя о своих родителях, хотя и знает, что они королевской крови.

Приводится и портретная характеристика:

«Безымянный Принц снял шлем и оказался ровесником Жихаря, с каштановыми волосами, темными глазами и начинающейся бородкой. Нос у него был прямой и тонкий, не Жихарева картошка» (с. 66). Портретная характеристика более развернута. Как и былинные герои, он засыпает в конце повествования «на невидимом острове до тревожного часа» (с. 692). То же самое происходит и с легендарным королем .

Схожесть героев обозначается через мотив двойничества, центральный для цикла. Герои обладают равной силой, никто

не может победить друг друга. Оба – будущие правители, проходящие через ряд испытаний. Во всем подобные побратимы предстают в Дурной Бесконечности. Там, где времени нет, во время битвы герои сражаются сами с собой. Получив Святогорову силу (вновь использован былинный римейк), герои порождают множество себе подобных сыновей. Правда, им не суждено узнать, «то ли попались в очередной обман, то ли и вправду стали прародителями двух великих народов» (библейский римейк) (с. 239).

Соблюден и принцип троичности. Третьим оказывается чайнец Лю Седьмой, со временем занимающий пост Мужа обширных познаний во дворце, хотя он мечтает о жизни «в уединенной горной хижине под бушующим потоком» (с. 576), как положено монаху, мудрецу и философу. В цикле он выполняет функции советника и волшебного помощника, ему же принадлежат основы умозаключения (кроме авторских).

Среди других персонажей – библейские личности (Иаков, Лот и его близкие), множественные мифологические и легендарные персонажи (Индрик, мавки, кикиморы). Они упоминаются или становятся постоянными действующими лицами (царь Водяник, Мироед, петух Будимир). Упоминая традиционную триаду богатырей (Валигора, Валидуб и Валидол), автор использует перифраз известных имен и авторское прозвище явно иронического свойства.

Древний мир прописан достаточно подробно. В Многоборье происходит множество событий, некоторые из них связаны с платежом дани, установлением отношений с соседями. Когда Жихарь начал княжить, он рассказывает: «В первую зиму кое-как замирились с кривлянами» (с. 496). «А летом пришлось нам снова туговато: Мундук-хан со своими степняками пошел в набег» (с. 497).

У каждого народа, свои идолы среди них два основных – Пропп и Фрезер, отсюда и реплика героя – «Пропп-то покрепче вашего Фрэзера будет» (с. 203). Приводится и описание «всякий враз признал бы высокий лоб, добрый взгляд, аккуратные усы и крошечную бородку» (о Проппе) (с. 18).

Далее следует характеристика основанная на библейской параллели: «Знали только, что жил он на свете семь с половиной десятков лет и установил законы, по которым идут дела в мире» (с. 18). Упоминаются также бог смерти, звавшийся Ямой, Господином Земляное Брюхо. Ряд сюжетных эпизодов связано с Мироедом.

Кумирам приносятся жертвы, «ничем ты ему так не угодишь, как сядешь у подножия кумира и расскажешь какую-нибудь сказку – новеллу или устареллу». «Пропп любит, чтобы все сказки были на один лад» (с. 47).

Отражены и суеверия: «Очи Владыки обведены были двумя кружками – без них, верили, он плохо будет видеть» (с. 18). Многочисленные верования отразились и в упоминании трех видов покойников: ходячего, живого и бойкого. Встречается же герой с умруном ходячим, мертвецом-кровопийцем, которого герой убивает, пронзив, как положено, осиновым колом. Яркость описания создается натуралистическими деталями: «Ключом брызнула едко пахнущая кровь». «Только выбитые зубы подпрыгивали на полу». (с. 49)

Автор проводит своеобразную смысловую игру, соединяя клишированные выражения, лозунги, фразы из кинофильмов, рекламных слоганов и книжные обороты: «Жихарь уже показал полуденную росу змею Уроборосу и тот, открыв от удивления рот, выпустил из него свой хвост, время пошло нормальным чередом, хотя, похоже, поначалу не очень-то раскачалось». Разговорный повествовательный дискурс и ироническая интонация доминируют в его текстах. Встречается и летописный дискурс: «дело было летом». Он создается и с помощью инверсии: «И в некоторый день».

Среди упоминаемых автором географических реалий – Чайная земля, Зимние горы, Грильбар, Они выстраиваются на антитезе – «в жаркой стране за Зимними горами» (с. 22). В ряде случаев в клишированной форме – «древние державы». Выстраиваются событийные ряды, невозможные для описываемого времени: «...Много лет спустя заехал в ту деревню странствующий чародей и стал показывать за деньги живые картинки на белом полотне...» (с. 30).

Разнообразные источники обуславливают насыщенность повествования разнообразными цитатами. Цитируются песни (чаще всего фольклорные), разнообразные источники. Текстовое пространство образуют перифразы советской классики «жизнь дается человеку только один раз, и ту ему по-человечески прожить не дают» (с. 65), «не надо бояться человека с мечом» (с. 497). Иногда из классических текстов: «Слышу, сынку!» (с. 230).

Клишированность отразилась и в именах героев, на сравнении выстраивается характеристика героев: «как Закаленная

сталь» (с. 65). Обычно в основе сравнение по свойствам: Сладкоголосый скальд, Хрюндиг Две Колонки.

Используются и кинематографические аллюзии (рассуждение об овсянке при назывании сыновей героев). Иногда происходит соединение кинематографического и литературного кодов: «Назови – как его лучше Терминатор. Тогда его и кирпичом не убьешь. Про Терминатора особое сказание сложено, называется "Повесть о настоящем человеке"» (с. 592).

Открывается действие описанием Многоборья, где появляется будущий правитель князь Жупел Кипучая Сера. Как всегда в подобных случаях постепенно складывается о легендарном правителе, «повесть о чудесном обретении князя из зацветшей лужи» Мудрец (выступает в функции alter ego автора) комментирует, что подобное происхождение имеет «в сущности, генезис любой власти». Разгневанный же князь «приказал считать, что это сам Громовник, пролетая над Многоборьем, изронил свое живоносное семя в лоно Матери – Сырой Земли, отчего она и понесла на радость людям» (с. 11)[16].

Рассказывается, что внешне это «небольшой человек в золоченных одеждах. Голова у него была совсем круглая, уши топориком, нос морковкой, брови домиком... Волос на голове водилось немного, зато вокруг лба, висков и потылицы поднимались острые костяные выросты» (с. 6). Налицо снижение облика, хотя и указывается на царское происхождение героя («золоченые одежды»). Следует и пояснение, что рога – это «княжеская корона».

Необычность облика сохраняется в отдельных деталях: «Распахнулся большущий рот, откуда раздались ругательные слова, да такие грозные, что росли, мнилось, прямо из зубов» (с. 8). Использованы градация, гиперболическое сравнение наряду с авторским эпитетом. Неоднократно повторяясь, слово «грозный» становится доминантным в характеристике.

Появлению князя предшествует знамение: «Вороны в тот день летели по небу не простые, а красные». Оно соединяется с другими, не менее неблагоприятными: «У многих чесалась левая же ладонь, предвещая новые налоги» (с. 7). Примета сбывается, когда за словесное и физическое оскорбление княжеского величия богатыри, члены дружины, «рыдая в голос», сбрасывают Жихаря, по велению князя «прямо в Бессудную Яму на острые осиновые колья» (с. 14) (парафраз сказочного мотива перехода).

Разнообразные эпические ситуации повторяются, выступая как главный герой, Жихарь и ведет себя соответствующим образом – «как заведено по законам природы, сперва полетели крайние, а потом и все остальные» (с. 14). Липовую ложку он бросает на расстояние в три версты. Примеры богатырских подвигов множатся по мере развития повествования, постепенно дополняясь, отсюда и реплики типа «молодой боец». Или: «Несмотря на зеленые лета, слава у Жихаря была самая дурная. Много всякого он успел натворить и в бою, и в пиру, и в девичьих светелках» (с. 18).

Принцип троекратности проявился в том, что в начале герой минует три смерти – от умруна, Индрика и неназванной по имени головы «на длинной шее», вроде бы она человеческая, только «очень большая, а шеи такой, конечно, у людей никогда не бывает», комментирует герой (с. 33). Снова перед нами трансформация мотива из «Повести о Еруслане Лазаревиче».

Контаминационный характер отразился и в стилевой манере.

Автор ведет своеобразную смысловую игру, пытаясь соединить расхожие фразы и глубокие философские умозаключения. Как отмечает его друг и коллега Е. Лукин (род. 1950 г.), Успенский «не просто изощренный, а какой-то извращенный стилист с невероятно глубоким чутьем языка». М. Успенский действительно уделяет особое внимание языку, соединяя лозунги, разговорные и книжные выражения. Приводимые автором цитаты разнообразны: «Жить стало лучше, жить стало веселее». Основной прием – перифраз. «Земля задрожит, и камень не удержится – тут мне и конец» (воинские формулы переиначены). «Там, где нас нет» (использован сказочный дискурс). Как отмечалось, часто применяется и былинный дискурс.

Встречаются и заговоры: «Против двенадцати сестричек [лихорадок. – *авт.*] имеется крепкое, надежное заклинание: помянуть Белого Аспирина да Горького Трациклина, только это тому помогает, у кого и так здоровье хорошее» (с. 32). В них вкрапливаются современные реалии: «Признал и напев: жуткое додревнее заклинание, поднимавшие мертвецов из земли, но не всех подряд, а только проклятых, заклейменных, голодных и рабов, с тем чтобы они разрушили до основания весь мир, а затем...» (с. 34).

Своеобразную реконструкцию древнего мира представляет в цикле «Волкодав», М. Семенова (Мария Васильевна Семе-

нова, р. 1958): «Волкодав», «Право на поединок», «Истовик-камень», «Знамение пути», «Самоцветные горы» (1995–2003).

Первые книги М. Семеновой появились благодаря подвижнической деятельности Р. Погодина, выпустившего серию обработок и пересказов известных мифологических текстов. В рамках данного проекта М. Семенова выпустила сборник «Поединок со Змеем», куда вошли пересказы скандинавских и славянских мифов. Семенова начала работу с изучения освоения истории русского северо-запада, т. е. поморов, жителей далекой окраины Руси. На основе собранного и осмысленного материала она представила в справочнике «Мы славяне!», пересказав ряд классических трудов, в первую очередь «Поэтические воззрения славян на природу» А. Афанасьева и работы Б. А. Рыбакова. Позже она расширила текст, трансформировав материал в энциклопедию «Быт и верования древних славян» (2007). Справочные издания стали прологом к художественным текстам на основе мифологических сюжетов, где автору удалось сохранить особенности мышления давно живших народов и создать, как она замечает, «квазиславянский, квазикельтский, квазигерманский, то есть мифологический мир».

В качестве основы она использует форму саги, где традиционно доминирует повествовательная интонация, предполагающая рассказ о конкретных событиях. Сага позволяет создать образ цельного макромира через ограниченное пространство семьи, историю одного из представителей рода, который и становится героем ее цикла.

Герой постоянно действует, находится в движении, его психологические переживания, чувства, отношения с другими персонажами констатируются, но не поясняются и не раскрываются изнутри. Практически не передаются внутренние монологи героев, что также соответствует нормативной поэтике ранних форм эпоса. Очевидно, что данная стилистика оказалась слишком тесной для М. Семеновой, но выход из ее границ происходил постепенно.

Приемы хроники и записок объединены в новелле «Два короля». От первой она берет ретроспективный взгляд, а от вторых – форму внутреннего монолога главного героя, обозревающего прошедшие события: «Я снова вижу мои боевые корабли, узкие, стремительные, хищные. Гордо и грозно летят они над тёмно-синей пучиной, и белоснежная пена окутывает поднятые форштевни!

Всё дальше и дальше уходят они от меня... уже без меня» (с. 17).

Подобная эмоциональная оценка в саге невозможна, очевидно, что налицо авторское мировидение, введенное в виде внутреннего монолога героя: «Когда мои корабли шли морем, то казалось – их паруса полосаты оттого, что сам Один вытирал о них меч. И голодные чайки с криком летели над нами, спрашивая, скоро ли на покрасневших волнах снова закачается пища!». В речь героя включены конкретные эпитеты, позволяющие четко представить происходящее, константно обозначающие ситуацию: «голодные чайки», «несмышленная девчонка». Такое мироощущение свойственно человеку более позднего времени.

Встречаются и конкретные описания с похожими конкретизирующими тропами (доминируют эпитеты и сравнения): «Свежий ветер колышет и раскачивает упругие ветви», «Наверное, ласковые пальцы лучей щекотали тучам бока: тучи краснели и золотились от удовольствия и казались мягкими, как невесомый гагачий пух». Иногда они образуют образ: «ласковые пальцы лучей», входят в метафорический ряд: «тучи краснели и золотились от удовольствия и казались мягкими, как невесомый гагачий пух». «Теперь перед ним полосой лежало затишье».

Вне стилистики саги располагаются и романтические истории героев, необходимые М. Семеновой для выстраивания интриги. Таковы, в частности, рассказы о происхождении Арни, оказывающегося племянником знаменитого викинга Свана Рыжего, о замужестве матери Хельги, о сыне конунга Харальда.

Повествование М. Семеновой вместе с тем отличается точностью деталей, подробным обозначением обычаев, обрядов, ритуалов, отношений древних народов: «гладил ее русую голову рукой в налипших чешуях» (указание на профессию рыбака), «хотела поехать на его погребальном корабле» («Орлиная круча»).

Автор органично вплетает в повествование фольклорные мотивы (волшебная рубашка, защищающая героя от стрел), соединяя их с описаниями реальных славянских ритуалов (рубашка, защищающая героя, которую невеста дарит жениху перед свадьбой): «Под курткой оказалась рубашка, та самая, тайно скроенная Всеславой – еще небось и лоскут из ворота продевала вовнутрь, отгоняя от жениха порчу да сглаз!... И дело свое та рубашка, видимо, сделала. Не отвела от него острых

мечей, но жизнь удержать все-таки помогла, не разрешила совсем вылететь вон...» («Орлиная круча»).

Местами автор чувствует, что лучше не отступать от этнографической точности, включает в повествование практически не измененное описание погребения из древних хроник (Погребальный обряд Красы, «Орлиная круча»).

В однотомник под общим названием «Викинги» М.Семенова объединила произведения разной формы: переложения саги, короткую биографическую историю, рассказ о жизни во времена викингов и конунгов. Она не случайно помещает в конце сборника список литературы, поскольку в ряде случаев выстраивает структуру своих текстов по известной эпической схеме: «Тёмное небо понеслось над самой водой, цепляя верхушки волн. Бешеный ветер нёс пригоршни снега. В снастях выла стая волков. Дочери морского Бога Ньёрда заглядывали через борта».

В другом тексте она использует стилистику исторического повествования (хроники): «Было это в тот год, когда князь Рюрик свалил в бою отбежавшего от Ладоги князя Вадима и кружил белым соколом по широкой словенской земле, походя, с лету разбивая малые отряды, оставшиеся от разгрома несчастливой Вадимовой рати».

Отметим и разнообразие персонажей. Здесь встречаются герои из общеевропейской мифологии – образ Зимы (роман «Валькирия», 1989–1991). Из сказки взяты дополнительные персонажи. В качестве волшебного помощника выступает ель – подруга жены героя. Соединение разностадиальных мотивов показывает, что М.Семенова стремилась не приблизить древность к современному читателю, а найти в ней то, что созвучно его менталитету.

Соединение разностадиальных мотивов показывает, что М.Семенова стремилась не приблизить древность к современному читателю, а найти в ней то, что созвучно его менталитету. Поэтому основную коллизию М.Семенова строит не на фольклорном, а литературном приеме – герой-антогонист преследует род Зимы, чтобы отомстить за смерть своей жены – березы и детей – березок. Иногда в мифологический сюжет инкорпорируется современные ситуации. Контаминационный характер проявился и в выборе формы, отсюда и доминирующая в творчестве писательницы форма фэнтези.

Через освоение мифологии М.Семенова и пришла к отечественным мифам и оригинальным сюжетам. Как и многие ав-

торы фантастических повествований, она обращалась и к переводам, не случайно герой ее романа Волкодав определялся критиками как «русский Конан». В сравнении проявился стереотип мышления критиков, одновременно став доказательством типичности персонажа, выведенного автором.

В цикле рассказывается о последнем воине из рода Серых псов и о выпавших на его долю испытаниях: о семи годах в рудниках Самоцветных гор, о битвах с многочисленными врагами. «Дальние странствия» предстоят Волкодаву. Его путь и описан в книге, воина, наемника, не понаслышке знавшего смерть, происходящего от Пса-оборотня, спасшего Праматерь племени от лютых волков. Он наделен рядом способностей: особой силой, способен в темноте видеть как днем. Во сне или наяву, автор не поясняет, только указывает, герой способен превратиться в серую собаку. В реальной жизни он обладает звериной выносливостью.

Успех первого романа предопределил последующее обращение М. Семеновой к герою. Вначале писательница просто переносила своих героев из одного произведения в другое, постепенно отрабатывая парадигму создания внутреннего мира героя, придя со временем к особой передаче психологии персонажа, она как бы смотрит в создаваемый ею мир глазами человека того времени, который «еще не разучился видеть в реке – русалку, в лесу – лешего».

Автор стремится передать психологию героя, она как бы смотрит в создаваемый ею мир глазами человека того времени, когда он «еще не разучился видеть в реке – русалку, а в лесу – лешего». Писательница отмечает: «В “Волкодаве” я сознательно уходила от славянских богов, от конкретных реалий. И славяне у меня называются веннами и сольвеннами. Отказавшись от буквы, я постаралась взять дух, который владел тогдашними людьми». Уходя в созданный мир, она уводит за собой читателя, подменяя одну реальность другой: «Эта ежедневная жизнь здешняя, все эти хождения по магазинам, для меня совсем не главное. Настоящая-то жизнь, она ТАМ». В отличие от многих авторов, мир М. Семеновой не выглядит как декорация. Он органично обозначается пространственными, временными и бытовыми деталями.

«Скоро он увидел двоих жрецов, старого и молодого, стоявших возле резного деревянного изображения. Одеяния у жрецов были двуцветные. Справа серая ткань отливала краснотой, слева – зеленью. У старшего жреца цвета одеяния были пояр-

че, у молодого – совсем тусклые. Он-то и звонил, ударяя маленькими молоточками в литой бронзовый знак Разделенного Круга. Начищенный знак покачивался и сиял дрожащим золотым блеском, испуская высокий и чистый звук словно манящийся куда-то, за пределы зримого мира»[17].

Не менее подробно описывается и топос: «Лишь медленно обвела взглядом жилье, вытесанное, быть может, руками ее собственных предков. Очаг в северном углу и потрескавшаяся от времени кожаная труба, сквозь которую в отверстие высоко на стене уходил дым. Деревянные сундуки, по крышкам которых были напоказ выложены тончайшие шерстяные ткани, слава итигульских мастерец, и с гордостью расставлены дорогие покупные предметы вроде сосуда от водяных часов, по неосведомленности превращенные в кубок... Крюк для люльки, пухлые войлоки и ковры, укрывшие плоть скалы... и груды подушек» (с. 438).

Соединяется несколько культур, указывается на своеобразие устройства жилья («вытесанное» предками, «кожаная труба»), соседствующие, но не пересекающиеся между собой предметы обихода (водяные часы, ставшие кубком). Хотя встречается иногда и описание обобщенного свойства, которое организуется по фольклорной модели с использованием формульного дискурса: «облюбовал ровное поле под крутым холмом с четырьмя древними дубами на вершине» (с. 126).

Переданы и обычаи: «Она спокойно пошла навстречу жутковатым гостям, держа в руках большую свежую лепешку, поджаренную по-сегвански, с луком и гусиными шкварками». «Венны считали бесчестьем убивать тех, с кем довелось разговаривать. По их вере, слово накладывало узы не менее прочные и святые, чем совместно съеденный хлеб» (с. 13). Таков «закон разделенного хлеба».

Или: «Древний обычай предписывал стражникам исправлять службу в кольчугах, с мечами наголо и в шлемах, застегнутых под подбородками. Чтобы значит, готовы были тотчас сражаться, да и всякий мог видеть – не просто так люди стоят» (с. 192).

Воспроизводятся различные отношения: «И вообще, чего только не дождешься от людей в нынешние времена» (с. 13); «...Нарвались на отъявленных вояк, наемников, зарабатывавших на жизнь беспощадным умением драться» (с. 10–11); «Ремешок был аккуратно перерезан очень острым маленьким лез-

вием. Скорее всего, монеткой с заточенным краем. Любимым орудием карманников всех больших городов» (с. 210).

Естественно, что упоминаются множество фантастических народов: вельхи, венны, арранты, итигулы. Некоторые из них обладают особыми способностями, приручая легендарных симуранов, небесных летунов, способных летать по воздуху. Используя прием фантастического допущения, автор замечает: «...Напоминали больших поджарых собак, снабженных от Божьих щедрот еще и широченными перепончатыми крыльями. У каждого на спине, касаясь коленями перепонок, сидел всадник» (с. 35).

В этом мире одушевляются предметы: «Меч, стоивший гораздо больше своего веса в золоте, сам перешел к Волкодаву в бою, бросив прежнего своего владельца, разбойника, по праву носившего благородный клинок. И пообещал, явившись во сне, что не покинет Волкодава, пока тот будет достоин им обладать». Во сне герою приходит и имя меча: «Солнечный Пламень» (с. 48). Так он к нему с тех пор и обращается.

Упоминаемые в текстах предметы: самострел, водяные часы, шлем, небьющаяся стеклянная фляга были изобретены разными народами. Племенные отношения (поклонения Богам, Древнему змею, матери прародительнице Кендаре) соседствуют с более поздними (упоминается Божий суд). Некоторые герои владеют грамотой. Контаминационность – свойство альтернативной фантастики.

Выводятся и современные отношения. Пишущий «Дополнения к описаниями стран и земель» Эврих (парафраз имени) пользуется особым пером, сотворенным его добрым другом и учителем Тилорном с Солнца, знавшего «многое, неведомое лучшим умам Верхней Аррантиады, не говоря уж о Нижней». Следует описание пера, явно напоминающего авторучку: «дивное писало могло сразу принять в себя изрядную толику чернил и потом отдавать их строка за строкой, не требуя постоянного обмакивания в сосуд с «кровью учености» (с. 19).

Впрочем, и сам грамотей, называющий себя Собирателем мудрости, записывающий рассказы встреченных людей, классическую поэму о Самоцветных горах, баллады Сигины, рассказы Рейтамиры не из здешних мест. Он пришел в него из-за Врат из Аррантиады, Эврих непохож на обычного ученого. Таковым считает его Асгвайра, в доме отца которого остановились путники. В имени героя перефразировано слово «эври-

ка», служа его косвенной характеристикой (легендарная история об одном из открытий Архимеда).

Следует опосредованная характеристика: «Дураку ясно, что не бывает ученых таких молодых, загорелых и широкоплечих. Ученые – это длиннобородые старцы, изможденные и высохшие за книгами. И если они путешествуют, то с целыми караванами стражи и слуг. А вовсе не с единственным телохранителем» (с. 15). Эврих также оказывается искусным врачевателем, и это искусство незнакомо жителям тех стран, где он оказывается.

Обозначенные особенности свидетельствуют о свободном обращении автора с реалиями. Условности способствует и упоминание о паронормальных способностях персонажей: «Вместо ответа виллин показал ему каменные домики, казавшиеся игрушечными на цветущем склоне горы» (с. 57). То есть создал мысленную картинку.

Косвенно показываются и современные взгляды: «Ну вот скажи мне, друг варвар, почему просвещенные люди, умственный свет своего народа... замечательные мудрецы всегда живут в нищете? И вынуждены идти на поклон к тем, кто не пригоден ни к чему возвышенному, кроме как рыться в вонючем навозе» (с. 240).

Автором создается своеобразный сплав, на основе включения мифологических, фольклорных, средневековых[18] и литературных сюжетов: «В это время года в Галираде и в венских лесах царили очень светлые ночи. Сверкающая колесница Бога Солнца скользила за самым земным краем, почти не заглядывая в Исподний мир ... А если верить сегванам, у них на Островах солнце не садилось совсем» (с. 248). В описании реконструируется одна из легенд придуманного автором народа.

Форма получила название «славянской фэнтези», оказалась продуктивной, хотя не всегда произведения отличаются тем же художественным уровнем, что и тексты М. Семеновой. Приведем другие примеры.

Свою мифологическую систему пытаются создать и другие авторы, в качестве примера приведем – сериалы М. Фрая, романы М. и С. Дяченко, Е. Хаецкой, хроники Н. Перумова. Некоторые соединяют разностадиальные материалы – мифологические сюжеты и образы волшебных сказок, элементы разных мифологических систем (Г. Олди).

В странном мире, созданном Ю. Латыниной (Юлия Леонидовна, р. 1966) в романе «Сто полей» (1996) как в кривом зер-

кале, отражается прошлое нашей земной цивилизации. Герои книги – торговцы, рыцари, колдуны, монахи – одержимы поистине шекспировскими страстями. Сюжет образует прихотливую, ни на что не похожую ткань, где подлость и честность, алчность и любовь идут рука об руку.

Отметим и соединение жесткой фантастики и волшебной сказки, динамичного детектива и героической саги. В произведениях данной группы рассказывается о том, как отважные герои должны раскрыть множество тайн и пережить череду невероятных приключений в странной реальности, прежде чем они доберутся до границы с миром колдовства, где сокрыто загадочное творение древней цивилизации, имя которому «Сто полей».

Подобную методику Ю. Латынина сохраняет и в других своих произведениях – романах «Проповедник» (1995) и «Колдуны и империя» (1996). В них нельзя не отметить сходство с трилогией «Волшебник Земноморья» (1972–1990) У. Ле Гуин (1929–2009), но пристальный анализ показывает, что обе писательницы пользуются общим набором сложившихся штампов или клише (сюжетных и речевых).

Сюжетная коллизия выстраивается с помощью временного парадокса, когда автор помещает человека будущего в прошлое (налицо явная реминисценция с романной парадигмой типа произведения М. Твена «Янки при дворе короля Артура»). Кроме того, Ю. Латынина выстраивает и своеобразную смесь жанров – вводит мотивы и приемы романа приключений, мастерски используя стилевую подвижность самой фантастики.

Естественно, что каждый из авторов, основывающий свои тексты на мифологии, преследует свои художественные задачи.

События, ставшие основой сюжета романа С. Смирнова (Сергей Анатольевич, род. в 1958 г.) «Царьградский оборотень» относятся к более ранним временам, чем романы Д. Балашова, описанные им события становятся своеобразным прологом к истории, представленной в «Государях московских».

Он начал печататься с 1976 г., став известным как автор криминальной и научно-фантастической прозы. Его перу принадлежат авантюрно исторические романы «Сны над Танаисом», посвященный жизни в эллинском городе, стоявшем у берегов Азовского моря, и «Семь свитков из Рас Альхага», действие которого происходит в Палестине и средневековой Франции, а также «Царь горы» и «Султан Юсуф и его крестоносцы».

Как и многие другие авторы, С. Смирнов постепенно осваивал форму исторического повествования. После выхода «Семи свитков из Рас Альхага» (1997), он объявил о своем замысле создать серию из девяти авантюрно-фантастических романов, подписанных псевдонимом Октавиан Стампас: «Рыцарь Христа», «Великий Магистр», «Бо Сеан!», «Цитадель», «Тайна Ренле-Шато», «Древо Жизора», «Проклятие», «Золото Тамплиеров», «In hoc signo vinces!».

Роман «Цареградский оборотень» (2000) занимает особое положение и подписан настоящей фамилией автора. Воссоздавая древнеславянский мир, С. Смирнов шел на определенный риск, поскольку отечественные исследования немногочисленны (хорошо известны обобщающие труды А. Афанасьева, Б. Рыбакова, Н. Толстого), западные исследования (прежде всего работы М. Гимбутас) стали доступны совсем недавно. Тем не менее, анализ текста показывает глубокое знакомство писателя с отдельными трудами по славянской истории.

В качестве сюжетной интриги избрана достаточно расхожая история заложника: один из младших «сыновей Турова рода», как было принято в древности, отправляется в Константинополь, став своеобразным гарантом безопасной жизни своих близких. Спустя девять лет он возвращается, став за это время человеком-оборотнем. Хотя формально обозначен год начала действия романа (748 от Рождества Христова), создается впечатление, что оно происходит в условно-древней стране с ее законами, что поддерживается сочетанием реальности и ирреальности описания.

К хорошо известным и достаточно точно переданным обрядам и обычаям славян С.Смирнов добавляет мировые универсалии и авторскую мифологию. В отличие от других авторов, он не осовременивает, а архаизирует повествование, используя мотивы мирового фольклора и первобытной мифологии, которые в изображаемую им эпоху являлись реликтами далекого прошлого. Обряды инициации, очищения после битвы, описание чудесного рождения будущего правителя сочетаются с путешествием в потусторонний мир, гостеванием у заложных покойников и возвращением к людям. Сюда же вплавлены и христианские сюжеты типа истории о чудесном строительстве кремля рукой умершего князя, или поединка с волкодлаком. Отдельную группу составляют популярные мотивы европейского фольклора – околдовывание тени героя, дворец,

из которого нет выхода, наконец, легенды о всемирном потопе и черном камне, упавшем с неба.

Хотя показанное нами соединение разнородных мотивов и образов характерно скорее для фэнтези, роман Смирнова является произведением именно исторической прозы. В отличие от фэнтези в нем описывается вполне конкретная среда, хотя в ряде случаев и проскальзывает обобщение «славянский», указывающее, что речь идет о некоем общем народе, хотя и упоминаются отдельные реально существовавшие племена, поляне, радимичи, тиверцы, угры, хазары. Иллюзии повествования о действительных событиях способствует четко продуманный автором сюжет, хотя в ряде случаев раздвоение Стимара-Стефана носит мистический характер, вряд ли соответствующий ментальности реконструируемого времени.

Отсюда вытекает и неестественность некоторых описаний, хотя их немного, но они встречаются, Жрец, глядящий в озеро чтобы узнать прошлое и будущее, тайные тропы бродников, связывающие реальный и потусторонний мир. Они отсылают то к легендам о Мерлине, то к повестям Дж. Р. Толкиена. Но в главном – описании отношений между Византией и древней Русью, пути «из варяг в греки» – автор достаточно историчен. Время передано традиционными романными средствами – через воспоминания главного героя или авторские отступления где часто совершаются повороты в прошлое. Видимо, автор понимает, что эпический компонент в образе главного героя резко ограничивает его возможности, поэтому герой не столько вспоминает сам, сколько автор указывает на пережитое им.

Установка автора на восприятие читателем текста именно как повествования о действительных событиях реализуется разными способами: введением летописных хронологических марок с точным указанием года, когда происходит описываемое событие («на рассвете в один из первых осенних дней года 748 от Рождества Христова), причем сходство с летописью усиливается двойной датировкой – от сотворения мира и от Рождества Христова. Соответственно внесюжетные вставки предваряются пометой «давным давно» или «в то время, когда вещая явь была опасной для сна» или традиционным нарративным зачином «был один мудрый бродник». Кроме того, автор несколько раз передает функцию рассказчика героям (Броге, Агатону).

Соединение разнородных элементов в прозе С. Смирнова позволяет говорить об объединении в единое целое элементов авантюрного и приключенческого романов с историческим. Но все перечисленные приемы доказывают, что роман Смирнова – исторический по форме, хотя в нем присутствуют элементы саги, хроники, архаических эпических форм, что характерно для жанра фэнтези.

Как и М. Успенского, А. Белянина нередко относят к авторам, пишущим в формате «юмористической фантастики». Он создает цикл о приключениях героя в царстве царя Гороха, вводя элементы структуры детектива в традиционный сказочный сюжет.

Особое место среди авторов, тяготеющих к юмористическому направлению в фантастике, занимает А. Белянин (Андрей Олегович Белянин, р. 1967), которому удалось превратить пародирование и парафразы в элементы особого стиля. Издательство Альфа-книга («Армада»)[19], осуществляющее выпуск произведений писателя, в настоящее время превратило его имя в бренд, выпуская в общем типовом серийном оформлении и произведения других фантастов. Кроме прозы А. Белянин пишет стихи, часть которых опубликована отдельно, прочие – в составе его прозаических произведений[20]. Они выполняют в его текстах характерологическую функцию, указывая на состояние героя или становясь прологом к действию.

Как и М. Семенова, модель древнего мира А. Белянин создает в ряде текстов, избирая как доминантную циклическую структуру объединения произведений. В качестве основы используется одна и та же структурная схема: герой перемещается из современности в иную реальность. Там его особенные навыки оказываются востребованными, хотя в условном мире действуют и законы волшебства.

Главный положительный герой цикла «Меч Без Имени» («Меч без имени», «Свирепый ландграф», «Век святого Скиминока») – Андрей увлекается имитацией боя на современном ристалище, откуда неожиданно перемещается в совсем иной мир. Иногда складывается обратная ситуация, из игры приходит рыцарь Нэд Гамильтон («Свирепый ландграф»).

Объяснение чудес диковинного мира проводится через цитаты из дневника Нэда Гамильтона: «Мне удалось загнать негодяя на окраину некогда великой империи, теперь это угасающее место... Воздух напоен серой, воды рек ядовиты, земля отравлена, кругом опасные машины, что-нибудь постоянно

взрывается, рушится, идет под откос, свирепствуют неизлечимые болезни. Люди истерзаны бедностью и задушены налогами, власть продажна, преступность безнаказанна, церковь не имеет духовной силы. Этот мир подобен полуразложившемуся трупу, пожирающему остатки собственной плоти...»

Автор тщательно продумывает все компоненты своей книги. Ожидание героя не может не быть обмануто, поэтому благородный рыцарь возвращается к своей возлюбленной. Специфика массовой литературы проявляется и в другом качестве – любой предугадываемый сюжетный ход обязательно должен быть прояснен, «разжеван». Другой значимой особенностью произведений А. Белянина становится быстрая смена повествовательных планов. Динамичность свойственна сериальной литературе. Обязательна и атрибутика – поединки, замки...

Объяснение позиции автора находим в «Сестренке из преисподней» (2001): «...Наш город находится вне времени и вне пространства. В него легко попасть из любого измерения, он всегда открыт для всех, и всё сущее здесь насыщено магией». Положение героя предопределено, он должен выжить в условном мире и, может быть, даже совершить подвиги. Поэтому герой, петербургский поэт, член Союза писателей России, редактор маленькой литературной газеты «Хлебниковская правда» Гнедин Сергей Александрович, не имеющий особенной силы, приобретает ее благодаря своим стихам, используемым как заклинания (отметим определенную автобиографичность героя).

Писатель конструирует сознание человека определенного времени, нередко идеологизированное, стереотипное и даже клишированное. Столкновение разных точек зрения на мир составляет основу конфликта его произведений, который разрешается пародийно, в юмористической тональности, обычно подчиняясь сказочной формуле «добро побеждает зло». Антитезизное построение обуславливает наличие двух противоборствующих героев – Андрей – Г..., Никитин – Кощей. Всегда антагонист оказывается поверженным, но не побежденным, что создает возможности для продолжения повествования.

Рассмотрим цикл, посвященный царству Гороха. «Тайный сыск короля Гороха».Он состоит из романов:

Тайный сыск короля Гороха

Летучий корабль\Заговор Черной мессы

Отстрел невест

Батюшка сыскной воевода
Отстрел невест
Дело трезвых скоморохов
Опергруппа в деревне

В некий условный, отчасти древнерусский, отчасти сказочный мир (на что указывает фамилия правителя) попадает младший лейтенант московской милиции Никита Ивашов, начинающий осуществлять «функции начальника отделения» и воспринимающий небольшой город Лукошкино «в древней полусказочной Руси» через полгода жизни в нем как свою настоящую родину. В каждом новом романе дополняется первоначальная история, в «Отстреле невест» указывается, что «почти год я живу в непонятно каком сказочно-параллельном мире времен царя Гороха». Сюда, при перемещении его выбросило в терем Бабы-яги, выполняющей многочисленные функции домохозяйки и одновременно являющейся «экспертом по части криминалистики». Обычно характеризуется автором набором атрибутивных свойств: «бесценна», «мы на нее Богу молимся», «строгая – пока не накормит, никаких разговоров».

Ввод в действие традиционен для сказочного нарратива: «Начну сначала». Заинтересовавшись хорошей московской школой криминалистики, царь Горох открывает специальным указом в Лукошкино первое милицейское отделение, назначив начальником, господином участковым или, по-местному, «батюшкой сыскным воеводой» Никиту Ивашова.

Биографический принцип использован автором не случайно. Он позволяет динамично выстроить повествование, предполагается продолжение истории героя. В отличие от М. Успенского она рассказывается более подробно самим героем, а не повторяется отдельными деталями в репликах персонажей.

В каждом произведении дается своя интрига, затевается новое дело. В первом романе герой занимается расследованием похищения чертежей Летучего корабля. В расследовании принимает участие и сам царь, «отчаянный герой». Он признается герою, что тот спасает его от «скуки бесполезной», уберегает от пьянства, вытаскивает «из тюрьмы шамаханской за шиворот». Поэтому буквально рвется выполнять задания.

Однако в сыщническом дело тоже в основном рутина: «Оказалось столько дел... Беготня, суета, утрясение всех бумаг, отчетов и докладов. В сущности, ничего особенно интересного, рядовая рутина» (Летучий, с. 314). Герой иронически замечает,

и его словами становятся лейтмотивом: «Работа у нас такая, интересная: они бегут, мы ловим» (Летучий корабль, с. 303). Повторы в такого рода клише неизбежны, они становятся опорными словами, сигналами узнаваемости для читателя.

Как и у М. Успенского вводятся обязательные компоненты: сюжет о женитьбе царя, рассуждения о происках иностранных держав. Сказочная составляющая обуславливается борьбу с нечистью, появляется и антагонист главного героя в лице Кощея бессмертного. Соблазняет героя красавица с длинной черной косой и необычайно выразительными глазами.

Правда, отношения развиваются реалистическим образом, влюбился и все тут – подчеркивает герой. Традиционного очарования героя ведьмой не происходит (мотив беса широко распространен в древнерусской литературе). Введение данного мотива связано с тем, что автор ощущает чужеродность детективного сюжета в фольклорной среде. Правда, речь скорее идет о механическом использовании сюжета, чем о следовании традиции. Известный мотив становится основой интриги, на которую наслаиваются реалии созданного автором мира.

Автор постоянно подчеркивает его условность как соединением сказочных персонажей (Баба-яга, Кощей Бессмертный) с образами, взятыми из русских былин и древнерусских текстов. Отдельные переклички с определенными историческими реалиями все же имеются: «Так за что мне там надо ответ держать?» (с. 554). Упоминаются «кабак», «поруб», терем, названия кушаний и напитков, детали доспехов.

Два плана смыкаются в комментариях героя: «В тереме меня ожидала грамота от царя. Нет, не почетная, их в то время и в помине не было» (с. 127). О прибытии Кощея героиня сообщает: «Уж снизу – то стук да гром слышался, доспехи надевает, заколдованные». Не понимающий герой переспрашивает, тогда следует новое пояснение: «Заколдованные. Если рукою железною ухватит кого, то уж не вырвешься, а его ударишь, так любой меч пополам расколется!» – «Что-то типа доспехов космических роботов?». Реплика Яги подводит итог разговору: «не обращай внимания, это у сыскного воеводы от великого ума» (с. 552). Сказочный дискурс доминирует, отсюда и шапка невидимка, и «неразбиваемый крендель».

Проскальзывают и современные реалии – «Гражданин Кощей Бессмертный получил пожизненное заключение в самом дальнем сибирском остроге» (с. 314). В отдельных репликах: «законопослушный имидж», «тормознул попутку».

Принцип троичности проявился в бытовании трех героев, самого Ивашова, сыщика-криминалиста Бабы-Яги, помощника воеводы Дмитрия Лобова. Характеристика последнего выстраивается на постоянных признаках, подчеркивается его богатырская сила, встречаются сравнения с актером Стивеном Сигалом и Геркулесом.

А. Белянин использует присущую образу полифункциональность. Поэтому образ Бабы-Яги и дан разносторонне, она выступает и как домохозяйка, и как эксперт. Дополнительной ролью наделен и Кощей, выступающий в функциях антагониста, главаря шпионской сети и даже наркодельца.

Практически только данный образ разработан так подробно, прочие демонологические персонажи даны более схематично. Кощей показан односторонне, может быть, потому, что и в волшебной сказке его образ разработан мало — он всегда выполняет одну функцию (антагониста) и наделяется только постоянными (атрибутивными) признаками. Такую традицию изображения и сохраняет А. Белянин. Фактически в произведениях встречаемся с попытками трактовки фольклорного персонажа. М. Успенский представляет Кощея в облике юноши, обыгрывая семантику слова кощей — пленник.

Волшебных персонажей в текстах встречается много. Каждый наделен своими обязанностями: «домовой в плане глажки и чистки не подводил еще ни разу!» (с. 405). Иронически обыгрывается ситуация с чертом, признающимся герою, что все его придумки он знает, был тут один (очевидна отсылка к произведению А. Пушкина).

Экспериментируя с сюжетом в повести «Летучий корабль» (2000), автор выстраивает его на соединении двух структурных схем. В основе одной — советский детектив 1970-х годов («Деревенский детектив» В. Липатова), вторая строится по модели русской бытовой сказки (сюжет АА513В «Летучий корабль»). Понимая, что для их соединения необходима соответствующая среда, А. Белянин обращается к стилистике русского лубка, точнее так называемой «лубочной прозы», использовавшей несколько лексических планов — фольклорные клише, древнерусскую лексику и разговорные обороты.

А. Белянин удачно использует соответствия между отдельными особенностями сказки и детектива, построение данных форм по определенной модели. Созданные сказочный и детективный мир отражают деление на две половины — враждебную и дружественную. В них органично и существуют демоно-

логические персонажи, основные функции, которых соответствуют фольклорным. Кроме детективной вводится романтическая линия, но она проработана не так детально, вводится эпизодным способом (когда появляется героиня Олёна, совершающая очередное поручение Кащея).

Языковая составляющая, как и сюжетная динамика в подобных случаях становятся доминантными приемами. Отметим авторскую игру, проявляющуюся на разных уровнях.

Происходит и определенная архаизация: «охти», «охолонись», «захотел отужинать», «гореть тебе за енто в аду». Некоторая стилизация необходима автору, чтобы различить речь героя из разных миров, чаще всего за счет варьирования лексики и подбора стилистических оборотов.

Встречаются и авторские квинтэссенции: «у меня нервы неказенные», «будить его – только кочергу гнуть». Обычно они основаны на вошедших в фольклор выражений из советской классики: «Ох и нет в жизни места подвигу!» (с. 413). Включаются цитаты из разных источников: «Не нужен мне берег турецкий...» (с. 427); «В углу непривычно тихий Митька, весь в черном, бодрствующий, как бронепоезд на запасном пути» (с. 497); «Стало быть, в самое сердце сразила бела утица сизого селезня!» (с. 522). В равной степени значимыми оказываются фольклорная и литературная составляющая.

Кинематографические клише используются для характеристики: «перед суровым судом своих товарищей – говори правду!» (с. 412). Встречаются одни и те же кинематографические коды у разных авторов: «герой с фигурой Терминатора, только ростом повыше, а мозгов... вровень, что у одного, что у другого». Былинный дискурс – «А и пошел же я, сиротинушка, ой да крестьянский сын!» (с. 412).

Складывается впечатление, что на собственно художественные приемы сил у писателей и не остается. Вся энергия уходит на создание сюжета и расстановку действующих лиц. Поэтому для автора и оказались значимыми те клишированные обороты, о которых говорилось выше, выполняющие оценочную функцию. Гораздо органичнее выглядят включенные в сюжет мотивы преданий, связанные с образами разбойников. Столь существенная разница происходит оттого, что предания являются отражением окружающего мира, а демонологические былички построены на вымысле.

Отметим, что чужеродность материала сразу же сглаживается, когда автор переходит к стилистике фабулата, то есть

формы, основанной на сюжетной динамике (эпизоды, связанные с проверкой трактира («доходное место») и попаданием героя в ловушку на переворачивающейся кровати. Автор ведет прямую игру с читателем, слегка иронизируя по поводу происходящего (налицо аллюзия с повестью А. и Б. Стругацких «Понедельник начинается в субботу». Правда, ситуация вполне реальная, она связана с желанием физического уничтожения героя.

Альтернативный вариант истории создается и в произведениях, стилизованных под исторический роман. В качестве аналитического материала привлечем произведения А. Иванова, рассмотрев романы «Сердце Пармы или Чердынь – княгиня гор» (2000) и «Золото бунта или Вниз по реке теснин» (2003). Четкая издательская политика привела к тому, что произведения писателя стали известны широкому кругу читателей, и его роман «Золото бунта» получил в 2007 году приз читательских симпатий в формате конкурса «Большая книга» .

Отличие автора заключается в том, что он объединяет элементы разных жанров в границах исторической формы, четко вписываясь в стилевые поиски современной прозы, стремящейся к расширению границ традиционных жанровых образований. Такой прием позволяет создать динамичное повествование с острой конфликтной ситуацией, иногда и любовной интригой. Многие авторы используют данный прием для выражения своих взглядов и мыслей. Тогда идет речь о выражении славянофильских идей, мифологизации русской истории. Раньше авторы исторического романа придерживались концепции, которую создавали в своих исследованиях ведущие российские историки – Н. Карамзин, В. Ключевский, С. Соловьев.

Свой замысел он проясняет в беседе с А. Гавриловым: «Я бы не относил "Золото бунта" в чистом виде к историческим романам. "Сердце Пармы" еще можно – там все-таки реальные исторические персонажи, тот же князь Михаил Пермский, Иван III. То ли двадцать, то ли тридцать реальных исторических лиц, от которых, правда, остались только имена и краткие упоминания. А в "Золоте бунта" ни одного исторического персонажа нет, если не считать Пугачева, который появляется с отрубленной головой».

А. Гаврилов полагает, что историческим его роман следует назвать по исторической парадигме, что изображены сломы

в русской истории. Действительно, автор исходит не от события, исторической канвы, как поступали его предшественники, опиравшиеся на опыт реконструкции историков XIX века, а из авторской рефлексии, отзвуках реальных событий в судьбах героев. А. Иванов ориентируется на общее представление об определенном времени, которое определяется наличием исторической ситуации, реальных персонажей, конкретными этнографическими и временными деталями.

«Сердце Пармы» повествует о событиях XV столетия, когда началась интенсивная колонизация и, соответственно, христианизация вогулов, жителей пермского края, тогдашней окраины Московской Руси. Сюжет относится к повторяющимся. У В. Панова в «Занимательной механике» (2007) находим тот же сюжет, «пробудившийся» сыщик оказывается одним из волшебников, Собирателем Тайн, способным найти увезенную шаманом из Сибири богиню – Золотую Бабу.

Собственно исторические события входят в повествование А. Иванова своеобразными клеммами, пояснительными вставками, хотя могли бы развернуться в более подробное повествование, но входя произвольно мало что добавляют в характеристику собственного исторического поля. Акцент делается на другом.

В романе показана разная политика освоения края, ее олицетворяют москвичи и новгородцы. Одни – это «волки, рвущие живое мясо», как определяет их шаман. Другие идут с миром. «Они строят здесь свои селения, растят своих детей, и, как мы, терпят притеснения от своего кана». «...Московитам кроме наших сокровищ нужна еще и вся наша земля. Они шлют сюда своих пахарей с женами и детьми, чтобы те своим трудом и кровью пустили в нашу землю свои корни. Если они сумеют это сделать, выкорчевать их отсюда станет невозможно, потому что земля каменная, и их корни овьются вокруг камней».

Один из князей Михаил становится центральным персонажем романа. Его отцом является князь Величгодский Ермолай, поставленный наместником Василием III, прозванным Темным. Ермолай лелеет планы создания трех княжеств, поставив одного князя на Пермь, а другого на Югору, чтобы «отложиться и от Москвы, и от Новгорода», чтобы «только торговать, бить зверя, ловить рыбу и гонять стада. И каждый житель будет воином». Сам князь станет править без всяких посадников.

С Михаилом связана любовная линия произведения, описываемая как роковая любовь к представительнице одного из племен края Чердынцев Тичерть, оказывающуюся ламией. Заметим, что А. Иванов достаточно свободно обращается и с мифологией, и с фольклором и в ряде случаев вводит персонажей, которые свойственны иной, не славянской культурной общности. Поэтому он вводит элементы других жанровых форм, например, фэнтези, хотя в целом стилистика подчинена форме исторического романа (гибель Василия, княжеского чуда от чудовища, превращения волков вогулов и их попытка отомстить за оскверненное захоронение).

Вместе с тем автор точно отражает отношения времени, сын Михаила Матвей вынужден уйти к возглавляющему отряд московитов Пестрому, потому что достаток его отца невелик. Он даже пускается на воровство, чтобы угодить понравившейся ему женщине. Но его сюжетная линия кажется чужеродной, хотя в ней заложены богатые возможности для развития разных мотивов, например, темы предательства.

В те годы многие конфликты решались силой, поэтому не случайно появление станичников, ушкуйников, наемных убийц и воров, которые выкрадывают национальный символ народов Урала Золотую Бабу. В романе много натуралистических сцен, описывающих нравы времени – принесение в жертву рабов во время инициации, перерезание горла шаману во время камлания, самоказнь вогулов после поражения (глава так и называется «Беспощадная»), посажение на кол. «Вот русский мужик сидит в сугробе и осторожно, чтобы не отвлекать, тянет из-под ног дерущихся бурые веревки своих кишок».

Историческая точность достигается и через детали: описаны ватаги ушкуйников, бывалых, опытных налетчиков, наемных убийц. Описываются и скудейники (ватажники). Связь с полонившими Русью татарами показана через деятельность Пестрого, отношения в его отряде описаны так: «Воровал один – десяти отрубали руку. Один сболтнул лишнее – вырывали десяток языков. Отступил в схватке – отсекали ноги; а если бежал, предал, подвел – по татарски ломали позвоночник и бросали беспомощных живьем на съедение зверью». Такими правилами сковывали ратников (с. 293).

Хотя исторические события не определяют сюжетную канву романа, об отдельных событиях все же говорится, но вскользь. Обычно так констатируется внешнее время, хотя оно

не имеет особенного значения для развития собственно фабулы: «В Москве князь Иван Васильевич потихоньку затягивал подпруги, а в Новгороде бояре Борецкие мутили вечем народ, подбивая предаться ляхам и свеям». История воссоздается и через рассказы героев (беседа Калина и Матвея о прошлом, Орда (поход татар) (435). Этот мир построен на сочетании разностадиальных реалий: «Два года, как два журавлиных клина, проплыли над Чердынью, затягивая, залечивая раны...» (с. 132). Здесь особые отношения, Чердынь – живая, существует в особом мире: «Из розового молока белой кобылы всплывало алое, круглое солнце» (с. 556).

Здесь живут фольклорные персонажи – лешии, ламии, упоминаются огненный ящер Гондыр, чудовище Омоль. В схватке с неведомым чудовищем, «где-то там, по пояс в водах тумана» погибает второй сын князя Василий. В кулаке он удерживает «жесткие серые волосья – не медвежьи, не лосиные, не волчьи» (с. 150). Авторское допущение предполагает использование элементов фэнтези (сражение князя Василия с чудовищем) параллельно с мотивом одержимости злым духом.

Многочисленным богам поклоняются народы. «Мертвая Парма у нас, у пермов, Пуррамонитур у зырян. Апынг у вас у манси. Лонготьюган у хантов. Хэбидя-Пэдара у ненцев... Для всех нас священна Солнечная Дева – Заринь, Мядпухоня, Вут-Ими, Егибоба, а по-вашему Сорни-Най», рассказывает шаман. На смену многобожию идет Бог московитов (с. 18).

Второй мир связан с реальными отношениями, постепенным проникновением Московии на Восток, христианизацией покоряемых народов. Отсюда и функция исторических персонажей, чаще всего они просто упоминаются в повествовании, так косвенно проводится и датировка событий. Персонажи относятся к разным слоям общества, практически отражаются все ведущие фигуры: цари (Василий и его сын Иван, будущий Иван IV, Грозный), представители Орды, духовенства Филофей, Питирим, Иона.

С представителями духовенства связан внутренний конфликт, поэтому их автор их подробно и описывает. Особенно детально рассказывается фанатизм Ионы, стремящегося как можно быстрее утвердить новую веру, вступающего в конфликт со всеми князьями, у которых он оказывается, приказывающего вырубить священную рощу. Крещение пермяков и русских епископом Ионой (гл. 20) становится кульминацией романа. Правда, оно окрашивается в драматические тона, по-

скольку Иона гибнет за свое надругательство над идолами, сгорает вместе с идолом Заринь, последним в своей жизни.

Сосредоточение на нравственной, этической стороне описания обуславливает выдвижение на первый план проблему принятия новой веры. Столкновение двух сил – язычества и христианства составляет основной конфликт, автор возвращается к нему время от времени, поскольку вплетает мелодраматическую историю, не случайно в конце романа происходит превращение Тичерть в Сорни-Най, то есть в Солнечную Богиню, идола которой уничтожает Иона. Повествование замыкается.

Через героиню показана и другая проблема романа, соотношение местных и пришлых народов, порождающая свой конфликт. Отсюда и столкновение славян христиан и язычников, каждый стремится продвинуться вглубь, отсюда и столкновения внутри славянских групп. Они и различаются по вере, скажем, заявляя, мы – дети Перуна.

Все герои ищут ту или иную ищут выгоду, отсюда и традиционная завязка, она начинается с поисков знаменитой «Золотой бабы», но она становится только поводом для создания яркой панорамы событий и замысловатых приключений героев.

Лейтмотивом становится постепенное освоение края Москвой (шире – Русью), отсюда и постоянные разговоры о том, кто и чем будет править. Князь Михаил заявляет: «Я должен Чердынь беречь, людей».

Хотя внешне действие развивается в совершенно реальной обстановке, мир романа более напоминает условность фэнтези: «Мертвая Парма горбилась как глыба подземной тишины. Однако, для пама она не была горой мрака и безмолвия. Для старого шамана она была как мускул огромного сердца земли».

Связь с природой рождает свою систему образов. Опираясь на те сходные источники, что и писатели деревенщики, в свое время первыми начавшими активно осваивать приемами социалистического реализма фольклор, Иванов описывает крушение старой ели, оно во многом напоминает аналогичное изображение в повести В. Распутина «Прощание с Матерой».

Некая литературность, аллюзивность повествования оправданны, поскольку писатель тяготеет в формульности, его текст построен по определенной модели, где наполненность мифологическими мотивами (в первую очередь космогоническими) и элементами из легенд является важной составляющей: «Неприкаянные духи бродили по лесу, шумели ветками, вздыха-

ли, перешептывались» (с. 14). Так автор передает мироощущение человека минувших эпох.

Используя контаминационную форму, А. Иванов не выстраивает события на основе реальных событий, речь идет о допущении, возможном развитии событий, хотя каждая из частей датируется определенными годами. Вследствие этого конкретные явления упоминаются, создавая необходимую автору документальную точность. В частности, история завоевания руссами земель показана в стилистике мифа, рассказывается о том, как делили землю Ен и Омоль, как войну заточили в священной роще и о том, что ее нельзя оттуда выпускать. Особая история связана с происхождением людей из рода Великого Тайменя самоцветного пера.

В фабульном отношении реальная история продвижения московитов на Восток перемежается разнообразными историями, преданиями, легендами. Так история взятия Чердыни Федором Пестрым Стародубским дополняется авантюрной историей бегства епископа Ионы, встречей его с скудельниками, раскапывающими курган и историей о борьбе с демонами на болоте: «А меня вуншереки душили и в сыню волокли». «Я видел, как вёрсы змей едят, как из земли камни всплывают. Видел Осину-С-Руками, Болотные Ноги и Глаза-Из-Бучила».

Следует и своеобразное обобщение: «Пермяки своих покойников либо сжигают, либо в колодах на деревья вешают, либо закапывают в берестяных свертках, а сверху ставят чамью с иттармой».

Поэтому и авторские и рассуждения минимальны, он чаще констатирует факты, косвенно выражая свое отношение. Фоном действия становится Парма, особое пространство, которое описывается достаточно подробно, оно возрождается и умирает. «Мертвая Парма», называемая русскими «гляден», священное место, куда нельзя допустить чужаков, иначе разрушится мир, особенно, если здесь поселится русский бог.

Разные миры развиваются по своим законам, в одном правят обряды жертвоприношения, в другом доминирует обряд крещения. Заметим, что этнографическая составляющая прописана в романе достаточно подробно, упоминаются разные представители нечистой силы, хотя чувство вторичности не оставляет: «сидел здесь на берегу один-одинешенек леший Висел и свистел от скуки в камышовую дудку». Упоминаются пленные пуримы, заклятый в городище человек.

Драматически развиваются история Михаила и местных племен, вогулов. Его жена ламия Тичерть стремится сохранить собственную веру: «Не твой кудесник в меня душу вдохнул, не ему мной и править». Мотив околдовывания и роковой любви определяют отношения героев: «Ему дана любовь ламии, которую и сам он полюбил безоглядно; но эта любовь губит так же верно, как ненависть врага».

В конце романа описана гибель князя Михаила от стрелы вогула Асыки, их противостояние заканчивается, обладание одной женщиной заканчивается: «И он уже не был князем, не был человеком, а был только корнями отцветающих трав, только палой листвой, только светящимся песком» (с. 572). Его смертью завершается и противостояние пермяков с Московией, ибо у князя нет наследника, продолжателя рода: «Вот ушел и Матвей. Да что Матвей? Он ведь сам, еще в детстве, когда перекинулся служить Пестрому, надломил ветку своего родства, и теперь ветка эта засохла» (с. 556–557) (использована несобственно-прямая речь).

Но остановить процесс освоения далеких земель уже невозможно. В конце автор пишет о победе Чердыни над Югрой (с. 460). «Русь! Русь пришла!» – торжествующе кричит герой, понимая, что пришла помощь и победа. Выражая свою позицию, автор использует синекдоху: «во всю ширь Колвы разметнулись струги, ладьи, барки, лодки, плоты с распущенными парусами и растопыренными веслами» (с. 568).

Своеобразным прологом к авторскому рассуждению становятся постоянные включения такого рода в текст. Наиболее подробно будущая политика Руси обозначена в словах Ивана IV: «Во всем мире мы теперь главная твердыня праведной веры. И потому Русь должна быть великой державой. И я этого добьюсь». «Руси для величия единство нужно!» Новый русский князь не скрывает своего желания подчинить все мелкие княжества и последовательно осуществляет свою политику. Опосредованно его точку зрения выражает сподвижник Михаила старый ушкуйник Калина: «Пермь твоя – уже тоже Русь».

В сочетании собственно временных реалий (историй разнообразных походов и борьбы за Чердынь, будущую Пермь) с элементами мифов и структуры фэнтези видится определенная авторская натяжка. Многокомпонентность усиливает внутреннюю повествовательную динамику, мастерство автора постепенно усиливается, что отражается не только в отме-

ченных описаниях и отступлениях, но и наделении отдельных героев внутренними монологами (обычно здесь выявляется идейная составляющая романа). Епископ Иона и дьяк Венец рассуждают о вере, князь Михаил о своем предназначении.

В разговоре с князем, Колог рассказывает о своей поездке в Москву: «О многом мне пришлось в том пути подумать. Многое и увидел. Я прошу вас, хотя бы на сегодня забудьте свои обиды на Москву. Я вот держу свое сердце, хотя мои обиды жгут позлее ваших, Москва вокруг себя все земли собирает. И думаю, что надо нам этой дорогой добром идти».

И как итог: «Креститься трудно. Нужно креститься по-настоящему. Нужно оставить родительских богов. Это обидно, и горько, и, страшно, – но так нужно. Нужно поверить в Христа, понять его и жить по его законам. Нужно блюсти их, даже если видишь рядом обман и неправду» (с. 477). Подобные включения в несобственно-прямую речь и диалоги героев заменяют авторские рассуждения. Мотив пути, дороги становится доминантным в тексте, он связывается и с мотивами жизни-смерти, предназначения человека.

Отмеченная нами вторичность описаний проявляется в постулатности, формульности или клишированности: «страх укорачивает язык», «Люди с верностью и совестью всегда в цене», а также чрезмерной номинативности: «Пока в домовой часовне служили обедню, за стенкой скрипели половицы, брякала посуда. Жирный синий чад с запахом лука и жареного мяса змеями плавал вокруг образов и лампад» (с. 103). С помощью сравнения указан тип жилища.

Отметим и попытку автора ввести некоторые подробности военного плана. «В светлой ночи неприступно чернели над Колвой две крепости в кольце огней вогульской осады острог и монастырь. Словно два ощерившихся пса в кольце волчьей стаи» (с. 552) (использовано сравнение).

Иногда даются пояснения диалектизмов: «почерневший рог с вогульским курением – саром, сушеной мятой». Некоторые понятия становятся ясны из контекста: «вогульский князь попал в плен и сейчас от зари до зари стоял на састуме, привязанный к идолу». «Хабар взяли большой: меха, моржовую и мамонтовую кость, арабские ткани, татарское оружие, бочонки с монетами, камни, посуду, ободранную с идольских личин, снадобья, что сибиряки привозили из дальних Заоблачных гор, из Индии, из города Камбалыка».

Используются метафоры: острота тревоги, палящая боль, черная вода гнева, часто встречаются олицетворения: «вековой ельник заслонил небо растопыренными космами».

По тексту буквально рассыпаны разнообразные наименования атрибутов эпохи: одежды (понитох, армяк, зипун, ерихонка, бунчук, порты), посуды (чарка, баглага), вооружения (бармица, кольчуга, хоругви, акинаки), названий (городище, капище), ритуалов (кумирни, истукан, божница), архитектурные сооружения (городище, крепость, минарет).

Указываются виды плавательных средств (шибасы, тюрени, каяк), мебели (поставец, сундук), названия титулов (шибан, хан, мурза), профессии (соглядай, толмач). В ряде случаев приводятся небольшие уточнения, микроописания.

Повествование четко организовано, в соответствии с классической традицией оно состоит из описания и диалогов. Обычно описания стилистически нейтральны. Авторский голос доминирует в них. «Лето, оказывается, уже проскользнуло мимо, как девичья лента по речному перекату» (с. 480). Стилизация повествования под старинную речь практически отсутствует, ему важнее передать суть отношений времени. Хотя иногда он включает с помощью транслитерации речь вогулов. Воссоздавая сознание людей прошлого, он часто использует просторечные, разговорные и иногда бранные выражения: ломанулся обратно, тупо пялил глаза. Хотя и встречаются явно литературные обороты: «сжав губы в нитку», «родная дремучая Парма», «розовое сияние восхода». Или клишированные выражения из современной культуры: «Жизнь моя болото» (ср. из мультфильма «Летучий корабль» – «жизнь моя жестянка»).

Описания героев в основном статические, правом на динамическую характеристику наделяются отдельные персонажи, обычно изменения показаны через портретную деталь – «сиялось его лицо в ранних морщинах». Указывается его эволюция и в сословном плане, он становится князем, превращается сначала в Михаила Пермского, потом Михаила Великопермского. Историческое время вводится посредсвом упоминаний9999о событиях в речи героев:

«Я тебе владыка, не тевтонский магистр – сказал он, и у меня не крестовый поход, а государево дело. С шаманами ты сам разбирайся, а я буду с князями» (с. 273).

Действие «Золота бунта» разворачивается в конце XVIII века, после подавления пугачевского восстания. Сюжет почти детективный – молодой сплавщик Остафий Переход стремится

раскрыть тайну гибели своего отца, чтобы смыть пятно позора с своего рода. Неожиданно он узнает, что погибший на сплаве его отец знал тайну пугачевской казны. Начинается гонка за призрачным золотом которая оборачивается для Осташи поиском отца и своей судьбы.

Рассмотренные нами авторы позволяют поставить значимую для исторического романа проблему реконструкции исторического прошлого. Одной из методик исторического романиста становится принцип отстраненного изображения, взгляд на события минувшего глазами нашего современника, но с определенной временной дистанции. Он не исключает, а предполагает погруженность в эпоху с помощью создаваемой картины мира, передачи колорита эпохи с помощью бытовой составляющей, описаний одежды, обрядов, ландшафта, здания, интерьера, утвари и оружия. Предполагается также организация сознания и особенностей мышления людей определенного времени.

Споры вокруг данных текстов, которые иногда называют квазиисторическими романами, связаны с увлечением автора воспроизведением обычаев, обрядов, бытовых реалий определенного времени. Получается, что воспроизведение эпохи сводится к насыщенности конкретными и множественными деталями, показывающими, как люди одевались, в каких жилищах обитали.

Остается неохваченной область, связанная с воспроизведением отношений, определенной ментальности. Отсюда и возникают связи, которых быть просто не могло, слишком натуралистично и с обилием сексуальных подробностей воспроизводится жизнь людей, без вписанности в контекст и ситуацию.

Главным для А. Иванова является организация сюжета, отсюда и интерес к его текстам читателям. Он всегда устанавливает причинно-следственные связи, в первой книге, на основе истории правления Михаила (вогула), попутно говорится об истории распространения влияния Москвы. Историческая канва наслаивается на авантюрно-приключенческий сюжет, поиски кладов, золотой Бабы.

Не станем отрицать возможности существования «романов по мотивам», однако, заметим, что критерием осмысления достоинства становится принцип исторического сознания, который, позволяет выявить специфику осмысления авторами исторической темы, определить доминантные приемы, общие

для авторов исторического романа, определить художественную концепцию художника, имеющую особое значение в данном типе повествования. И начать говорить о косвенной художественной точности (помимо прямой, проявляющейся через историческую атрибутику).

Понятие «историческое сознание» ввел английский философ истории Р. Дж. Коллингвуд в 60-х годах, оно получило широкое распространение в гуманитарных науках на Западе. В содержательном отношении оно подразумевает выявление тех стимулов, которые движут людьми в ту или иную эпоху и обозначение событийной основы в создаваемой писателем картины мира. Речь также идет об особом типе мышления, которое выражается в диалектическом видении организуемой писателем действительности[21].

Выведенная нами косвенная точность связана и с проблемой мировидения (в ряде случаев ее сводят к авторской концепции, но она не исчерпывает обозначенную нами проблему). Тогда картина мира наполняется динамичными и яркими событиями.

Еще одна группа авторов разрабатывает направление, связанное с реконструкцией условного средневекового мира. Формально оно не связано с отражением в скрытой форме реалий современной России, как в цикле М. Семеновой. Но языковая игра автора позволяет говорить о явных перекличках.

Свой вариант представляет Д. Трускиновская в дилогии «Государевы конюхи» и «Деревянная грамота» (2007).

Действие ее повестей происходит в Средние века (для автора одно из описываемых ею пространств), где следствие ведет первый в российской истории «спецназ» – Приказ тайных дел. Организован он был в 1654 году царем Алексеем Михайловичем из конюхов кремлевских конюшен. Это Богдаш, Тимофей, Семейка и Данилка Менжиков и их начальник Дементий Большаков. Они выслеживают убийц и налетчиков, запугавших всю Стромынку, спасают попавших в беду скоморохов, находят клад.

Обычно подобные тексты относят к фантастике, поскольку в них авторы создают не исторический, а условный мир, который писателям хотелось бы видеть как идеальную модель государственного устройства. Получается, что исторические события приводятся в соответствии с авторским мировидением и представляет та версия событий, которая могла бы происхо-

дить в реальности или создается подобие модели, которую хотелось бы видеть писателям.

Но, несмотря на условность, мир не одномерен, он содержит и прошлое, и настоящее, и будущее. Как правило, соотношение времен определяется представлением о «золотом веке», которым часто считают век рыцарства или времена родового общества. Иногда под прошлым понимают эпоху, в которую якобы существовали мифологические и фольклорные персонажи, духи и демонические существа. Таким образом используется традиционный романтический принцип противопоставления двух миров и выводятся герои, в одиночку противостоящие силам зла.

Авторы нередко соединяют разновременные образы, вводят и сюжеты, заимствованные из различных жанров фольклора, прежде всего из сказок, легенд и преданий. Другим источником является европейский рыцарский роман, для которого также характерна широкая опора на фольклор. Многие используют и даже идеализируют рыцарский кодекс чести.

Чаще всего сюжетообразующим становится мотив путешествий, причем сохраняется традиционная эпическая мотивировка. Герой отправляется в путешествие ради поставленной цели или ищет себе противника. В путешествии ему помогают разнообразные магические силы, предметы или он сам оказывается наделенным необычными умениями и навыками. Иногда вводится мотив противостояния сил Тьмы и Света, к которой также имеет определенное отношение герой. Следовательно, получается сложная форма, где соединяются элементы мифа, исторического романа и иногда сказки.

Выводы

Интенсивные поиски своего сюжета и героев объясняются и тем, что в течение ряда лет отечественным авторам пришлось заниматься и переводами, поэтому так распространена форма фэнтези и сюжеты, связанные со средневековым европейским материалом. Анализ произведений показывает, что речь не идет об интертексте, перерабатывалась общая сюжетная схема, отсюда и переклички на мотивном уровне. Сегодня говорят об образовании самостоятельной разновидности славянской фэнтези.

Другое направление обозначается как юмористическая фантастика. Опыт А. Белянина и М. Успенского показывает,

что они создают условное государства, куда проецируются современные отношения (создание современного оружие, политические распри). Повествование насыщается клишированными выражениями, усиливая развлекательную составляющую произведений.

И, наконец, встречаются произведения контаминационного типа, где фантастическое, мистическое начала соединяются на детективной, фольклорной или литературной основе. В третьем направлении культурный материал организуется детективным сюжетом (произведения Д. Трускиновской). Он также скрывает конкретные события и отношения, на которые указывают отдельные детали (проблема государственного устройства).

В центре всех произведений оказывается авторская идея, поэтому скрытые аллюзии на современные отношения и множественные идеи указывают на своеобразный перифраз времени автора, те политические события, которые он хочет воспроизвести (мотивы власти, сильного человека). В большинстве случаев данные тексты относятся к массовой литературе, то есть рассчитаны на читателя, которые хочет получить увлекательный текст не всегда эстетического свойства. Развлекая его, авторы часто используют авантюрно-беллетристический потенциал.

Формируется особый древний мир, куда по осколочному принципу вставляются фольклорный или мифологический материал. Лишь в ряде случаев (у А. Иванова) он присутствует в виде вставных эпизодов (чаще всего пересказываются местные легенды), а герои говорят архаизованным языком, а лексика (включая и авторскую речь) перегружена устаревшими словами, историзмами, церковнославянизмами.

Авторские включения, имитирующие язык конструированного им текста нередко встречаются у современных фантастов. А. Белянин придает им оценочный характер, используя реминисценции как своеобразный строительный материал как в авторском описании, так и для создания языка произведения.

Историческая точность, следование реальной канве событий не предполагается, хотя именно историческая тема организует сюжет, расстановку действующих лиц. Реконструируя древний мир, автор вводят древнерусские реалии, хотя и допускают возможность использования других подробностей, из разных эпох. Сильно и влияние западной фантастике, что

позволяет говорить об авангардистской (постмодернистской) тенденции.

Часто используется фантастическое допущение, когда появляются описания техники, не относящейся ко времени, описанному в произведении. Об устойчивости тенденции говорит и использование приема в произведениях с историческим уклоном, где описывается не только древний мир («Вольтерианцы и вольтерианки») В. Аксенова.

Основной формой, где реконструируется древний мир, становится цикл, несколько произведений, объединенных общим героем. В нем повторяются отдельные приемы, правда, это свидетельствует не о совершенствовании авторского идеостиля, а клишированности, стандартности и даже самоповторяемости. Произведения, относящиеся к массовой литературе, предполагают такую манеру.

Эффект узнаваемости и приводит к использованию парафраза, замене слов иносказательным описательным выражениями, переиначиванию рекламных слоганов, обиходных выражений. Встречаются и аллюзии, обычно в качестве пратекста выступают произведения классической литературы, чаще других А. Пушкина и М. Горького.

Особое место занимает имясловие. Выбираются обиходные или распространенные имена и фамилии, Иванов. Или специально придумываются смешные прозвища, часто используются и говорящие фамилии. Подобная смысловая игра проводится и с названием мест, становится сюжетообразующей основой, хотя имитация отдельных документов проводится, включаются письма, донесения, официальные материалы. Создавая эффект подлинности описываемого.

Как отметила Я. Салайчик, авторов сближает, «поиск истоков потрясений, поразивших Европу в XX в.», выстраивая параллели между «разными событиями». П. Крусанов в романах «Укус ангела» (1999) дает собственную трактовку прошлого Руси, выдержанную в мрачных тонах трагической фантасмагории. Заглавие романа – авторская метафора, он пишет об империи (России), правителя которой (императора) ангел не поцеловал, а укусил. Отсюда и происходят все крайности противоречия в ее истории. Несмотря на откровенный творческий поиск, произведения отличаются «превосходным знанием реалий, умело выстроенными сюжетами», историософской рефлексией».

Рассматриваемые тексты показывают, что главной проблемой является проводимая авторами реконструкция прошлого.

В ряде случаев они ограничиваются простым собиранием документов и, получив предварительное знание о предмете, просто создают картину мира, нужного им времени. Тогда и оказывается, что сюжет развивается не на основе смены исторических событий, а в соответствии с той интригой, которую предлагают авторы. Одной из методик исторического романиста становится принцип отстраненного изображения, взгляд на события минувшего глазами нашего современника, но с определенной временной дистанции. Он не исключает, а предполагает погруженность в эпоху с помощью создаваемой картины мира, передачи колорита эпохи с помощью бытовой составляющей, описаний одежды, обрядов, ландшафта, здания, интерьера, утвари и оружия. Предполагается также организация сознания и особенностей мышления людей определенного времени.

Выдвижение на первый план проблем, связанных с русской историей объясняется общественной и социальной обстановкой, возможностью привлечения источников для корректировки авторской реконструкции. Очевидно, что для дальнейшего развития исторического романа необходимы более широкие обобщения, наличие продуманной авторской философии, расширение привлекаемой документальной основы.

Если в советской исторической прозе ключевым конфликтом было столкновение личности и государства, то теперь писатели показывают, что только сознавая себя частью единого целого герой может исполнить свое предназначение. Соответственно, важнейшей составляющей произведения становится вера. Вера помогает герою обрести систему ценностей, силы, чтобы достичь поставленной цели. Главным условием успеха является гармония в широком смысле этого слова, любое ее нарушение гибельно и для героя и для среды, в которой он существует. Для большинства авторов главное не воссоздание прошлого, а восприятие этого прошлого из настоящего, хронологические границы произведений не ограничиваются рассматриваемым периодом, а охватывают иные эпохи, созвучные ему, по мнению автора. Данный подход привел к появлению произведений на «историческую тему», возникновению издательских проектов («Владигор» издательства «Северо-Запад»). В ряде случае идет речь уже не об исторической, а о психологической достоверности. Очевидно, что в большинстве современных текстов речь идет именно об исторической форме, но не об историческом романе, обладающем достаточно устойчивыми жанровыми признаками, не допускающими авторского своеволия.

Литература

Дубин Б. Анналы повторения. Популярный историко-патриотический роман 90-х годов // Индекс. 2001. № 14. С. 119–131.

Коваленко А. Г. Балашов // Русские писатели 20 века. Биографический словарь. М., 2000. С. 65–67.

Балашов Д. М. (с. 35–36); Давыдов Ю. В. (с. 122–124); Сегень А. Ю. (с. 368) // Казак В. Лексикон русской литературы XX века. М., 1996.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Ряд исследователей, Г. Нефагина, С. Тимина, В. Чалмаев, С. Чупрынин и другие воспринимают период 90-х годов XX века – начало XXI века как сложный, неоднородный период, когда включались как произведения, созданные в этот период, так и те, что были опубликованы в диаспоре, републиковались, относились к творческому наследию писателя, но не печатались по цензурным соображениям. Литературный поток составляют не только «возвращенная литература», но и «отлученная литература», «литература письменного стола», литература русского зарубежья. Закон о печати, принятый в 1990 году способствовал появлению всех этих текстов. Более подробно об этом говорится в нашем коллективном пособии «Русская проза конца XX века». М., 2005. Период начала XXI века определяется как «нулевые годы». См. например: Новая русская критика. Нулевые годы. М., 2009.

[2] В связи с целом рядом причин библиографическая работа в библиотеках ослабла, сложности представляет и выявление корпуса текстов, и их датировка.

[3] Подробнее см.: *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л., 1989.

[4] Он признается, что использовал наблюдения своего постоянного информатора Б. А. Пономаренко только в том случае, если они не противоречили его позиции.

[5] Тем не менее, Сегень получил за него две премии: в 1989 г. им. М. Горького и в 1992 г. – имени В. Шукшина.

[6] *Ефимов И.* Новгородский толмач. СПб., 2004. С. 17. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

[7] *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики // Формы времени и хронотопа в романе. М., 1975. С. 251.

[8] Культурология. XX век. Т. 2. СПб., 1998. С. 145–147.

[9] *Николина Н. А.* Филологический анализ текста. М., 2003. С. 46.

[10] Там же.

[11] Как происходит формирование национальной идентичности? М. М. Голубков пишет: «Пользуясь весьма скудными историческими сведениями, которыми обладает его читатель, и эксплуатируя естественную потребность осознать себя в контексте национально-историческом, Б. Акунин конструирует образ упрощенной исторической реальности, формирует псевдомифологию, героями которой становятся монахиня Пелагея и детектив Фандорин, кочующие из романа в романа, т. е. обеспечивающие более высокий уровень серийности: все книжки Б. Акунина читаются как

гипертекст – с любого места и в любом направлении, как хочет того читатель, скорее, потребитель» (*Голубков*. После раскола. С. 349).

[12] Там же. С. 16.

[13] *Быков Дм*. ЖД. Поэма. М., 2006. В дальнейшем ссылка на это издание дается в тексте с указанием страницы.

[14] Заметим, что терминологическая четкость отдельных определений относительна, существовавшие ранее модели стали наполняться новым содержанием и трансформироваться, полностью или частично меняясь. Встречается и зыбкость терминологии, поэтому авторы употребляют понятие фантастическое направление вместо сокращенного «фантастика» с целью большей конкретизации. Фантастическое направление предполагает использование разных форм, что и предоставляет интерес для исследователя. В названии «фантастическое» отмечена и одна и особенность, связанная с условностью.

[15] Некоторые исследователи полагают, что апокалиптическией зверь трансформируется у Толстой в Кысь.

[16] *Успенский М*. Приключения Жихаря: Фантастические романы. М., 2008. В дальнейщем ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

[17] *Семенова М*. Волкодав. Право на поединок. СПб., 2006. С. 194. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием страницы.

[18] Использование определения «средневековый» предполагает, что привлечены произведения не всегда с явно устанавливаемым авторством, вбирающими фольклорное и литературное начало.

[19] Издательство «Альфа-книга» на самом деле представляло собой концерн, состоявший из нескольких издательств, которые со временем и разделились. Первоначально в выходных данных числились и «Альфа книга» и «Армада», потом только последнее.

[20] Первая книга стихов «Набросок тушью» вышла в 1990 году в Волгограде. В настоящее время А. Белянин является автором трех поэтических сборников, сказок «Рыжий и Полосатый» и составленных им сборников произведений молодых фантастов из славянских стран.

[21] См.: *Коллингвуд Р.Дж*. Идея истории. М., 1980.

СТАТЬИ
И
ИССЛЕДОВАНИЯ

Е. М. Верещагин

ПОВЕДЕНЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА МУЧЕНИКОВ МАККАВЕЕВ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ: ФИЛОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ*

Под 1/14 августа в святцах значится: (Память) «семи мучеников Маккавеев: Авима, Антонина, Гурия, Елеазара, Евсевона, Алима[1] и Маркелла, матери их Соломонии и учителя их Елеазара». В официальном календаре РПЦ обычно указывается и время, когда пострадали мученики: 166 г. до Р.Х. Ветхозаветных святых в православном месяцеслове мало, но почитание Маккавеев имеет на Руси глубокие корни: так, соответствующее богослужебное последование представлено в древнейшей служебной минее (о чем ниже); упоминание о них содержится в русском фольклоре[2].

Между тем ни семеро братьев, ни их почтенная родительница, ни не менее почтенный старец Елеазар не имеют никакого отношения к Иуде Маккавею и к войнам под его руководством. Их история, действительно, изложена в одной из трех Маккавейских книг (а именно: 2 Мак 6:18–7:41) и попали они в эту книгу по времени вполне правильно, только события мученичества исповедников веры тематически не связаны с Маккавейскими войнами.

I. Про́ложное житие мучеников и образец нарративного текста

Чем мученики прославились, можно узнать из их совместного жития. Жизнеописания святых (*агиографии*[3]) представляют собой количественно обширный и в жанровом отношении вполне развитый пласт христианской книжности.

Версии житий святых бывают пространными и краткими.

Пространные жития собраны в книге, разделенной помесячно и называемой: *Минея-четия*[4].

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ по проекту № 09-04-00358а «Остромирово евангелие как наиболее характерный Кирилло-Мефодиевский источник».

За богослужением Минея-четия не употребляется, но за монастырской трапезой, если настоятель благословит, специально учиненный чтец (при всеобщем молчании) внятно прочитывает житие святого, память которого пришлась на текущий день. Минея-четия предназначена также для келейного и домашнего чтения соответственно инока и мирянина.

Краткие жития собраны в книге, называемой: *Пролог*[5].

Проложные жития, согласно уставу, было положено громогласно читать за богослужением, но ныне это уставное предписание предано забвению и выполняется только в некоторых старообрядческих согласиях (и, временами, у единоверцев). Соответственно, если рядовому православному верующему хорошо известно, что устав предписывает на утрени чтение канона (или канонов), то далеко не все знают, что по завершении VI песни канона чтец (обычно из мирян-церковников) должен прочитать жития (и наставления) из Пролога. Во всяком случае такой была многовековая практика на Руси (по крайней мере, вплоть до начала XVIII в.). Пролог, состоящий из нарративных текстов, был источником ознакомления верующих, в том числе и неграмотных, с житиями святых.

Сейчас мы отчасти перескажем, отчасти перепишем проложное житие Маккавеев, а потом поставим проблему, которой посвящена настоящая статья.

> Месяца августа в 1-й день память святых мученик седми братии по̂ плоти, нарицаемых Маккавей, Антонина, Авима, Гурия, Елеазара, Евсеона, Алима и Маркела, и матере их Соломонии, и учителя их Елеазара (...). Антиоху сыну Селевкову, приемшу царьство Египетское, и пойде в землю Иудейскую, и пленившу ему весь язык Еврейскии, и вшед во Иерусалим, все богатьство их взят. И заповеда Полифосу воеводе, да принудит израильтяны вкусити свиных мяс, и Моисеова закона отврещися, и отеческих обычаев. Непокоряющыя же ся повеле мучити без милости, и сопротившиися мучителю и отеческия држаще законы мнози убиени быша от них.
>
> Зане же Елеазар старец, учитель сый Закону и наказатель, иже и преже бывый во Египте, и един бе от преписавших Закон Моисеов Птоломею царю Египетскому, и седмь отрок от него учими. Сей приведен прежде пред мучителя и понужден свиная мяса ясти. Рече бо ему: «Сотвори волю цареву, и жив будеши. Аз бо сице тя возлюбити восхотех, якоже себе. Тем же милую твою старость, да не без ума погубиши себе, но взем свиная мяса, снеждь пред всеми, да и прочии видевше

убоятся и сотворят такожде. Аще ли ни, зле у́мреши». Отвеща же старец и рече: «Не подобает ми, о воеводо, и не полезно есть еже послушати земнаго и тленнаго царя, иже днесь суща и утре не суща, и по еже отсюду исхождение, червьми снедаема, и горце и бесконечно мучима, но паче небеснаго царя, иже един имеяи безсмертие и во свете живый неприступне, иже словом своим сотвори всяческая видимая же и невидимая, егоже не виде никтоже от человек, ни видети может. И той обладает живыми и мертвыми, и в последний день приидет со славою, иже и просветит тайная тмы и открыет советы сердечныя и имать судити живым и мертвым, и воздаст комуждо по делом его. Егоже царствию несть конца, егоже никто от человек утаитися или избежати от крепкия руки его возможет». [*А далее обличительная речь Елеазара продолжается еще долго. Важно, однако, что мученик в качестве мотива, почему он столь стоек, ссылается на обетованное Небесным царем блаженство, ни с чем не сравнимое:*] «Праведницы же с ним водворятся в небеснем царствии, в радости неиздреченней в бесконечныя веки, ихже бо око не виде и ухо не слыша и на сердце человеку не взыде, яже уготова Бог любящим его». [*Легко заметить, что Елеазару анахронистически приписано цитирование знаменитого фрагмента из послания ап. Павла (1 Кор 2:9)*[6]*. В речи Елеазара есть и еще цитаты из Нового Завета, на сей раз из Евангелия:*] «Да и аз сугубу мзду от Бога восприиму, и яко блага мя суща и верна своего раба поставить над многими и сподобить внити в радость свою неизреченную и бесконечную и блаженную[7]. Иже бо, рече, сотворит и научит, сей велий наречется в царствии небеснем». [*Таким образом, Елеазар решительно отказался выполнить требования Антиоха.*] Мучителя же немалы подвиже на гнев, вскоре бо повеле мучити и без милости. Иже и связан руками и ногами крепко биен бысть. И в ноздри его оцет лют влияша со смрадом злым. И во огнь ввержен, и помолився крови его и смерти во измену прияте быти, иже и всего ради языка предпосла.

[*Затем к царю подвели семь отроков и мать их Соломонию, и на уговоры царя они ответствовали «единемы усты»:*] «Нам, Антиоше, един царь и Бог, от негоже быхом и к нему возвращаемся. Отечество же наше Иеросалим вышнии, крепкий и непреборимыи. Темже научихомся от отец презирати земную честь, и се готови есмы пострадати со всяцем усердием и умрети Закона ради Божия, якоже пострада блаженный наш старец и учитель, и сподобитися от Бога небесней и нетленней и непреходимей чести же и славе и радости бесконечней, еяже сполучи он». [*Затем в Прологе описывается, как погибали шестеро братьев*

начиная со старшего, причем каждый мученик произнес подобающее непреклонное речение.]

И оста седмыи юнейшии, иже бе мал детищь, и предадé и царь матери его, рек: «Увещай его, да сотворит волю мою, и дам ему злата много». Она же паче укрепи и рек ему: «Чадо мое, умри Господа ради, и да не останеши братии твоея, но постигни я в царствии небеснем. Радостен бо ми днесь сии день. Якоже на брак, сице вас на мучение приведох». [*Седьмой брат проявил стойкость и был умучен. Соломония же совершает акт самоубийства, вообще говоря, запрещенный в христианстве:*] Мати же их Соломония́, понеже скончавшихся онех виде и не стерпевши рук человеческих нападания, помолившися и в разжегшуюся сковраду себе вверже и тако Богу дух предаде.

В развитие темы мученичества Маккавеев рассмотрим далее житие христианских святых – супругов Адриана и Наталии. Сделав обширное отвлечение, мы под конец вернемся к теме ветхозаветных мучеников.

История мученичества Адриана и Наталии парадоксальна[8] и интересна тем, что поведение мученицы, недостаточно разъясненное в проложном сказании и оставляющее чувство апории-недоумения, получает отчетливую мотивировку в гимнографии, и она (эта мотивировка) вполне убеждает. Разъяснение же, весьма похоже, выводится из развитой семантики четырех ключевых греческих слов, одинаково переводимых на славянский язык как *любовь*, а также из поведенческой парадигмы мученичества, восходящей, как ни удивительно, к Ветхому Завету. Греко-славянские сопоставления и названная парадигма составили филологические разыскания, следующие ниже.

Ниже изложены (с приведением выписок) три эпизода, относящиеся к житию супруги Адриана.

Первый эпизод. Когда Наталии сообщили об обращении супруга, вышло наружу, что она уже давно была христианкой, но таилась от мужа и окружающих[9]. Наталии, естественно, было жаль Адриана, которому предстояли муки, но в то же время она была рада, поскольку муки за Христа ведут к святости. Эти противоречивые чувства выражены во фразе: она была **съ жа́лостїю ра́да**[10]. Облачившись в светлую одежду и даже **мони́сты себѐ оу҆краси́въши**, она отправилась в узилище: ...**и҆ вше́дши ѡ҆блобыза̀ желѣ́за и҆ ѡ҆ко́вы а҆ндреа́новы, и҆ того̀ жалостолю́бно ᲂу҆блажа́ше**. Понимая, что супруг, в силу молодости и кратковременности пребывания в христианской среде, может не проявить стойкости и стать отступником, Наталия уго-

варивала Адриана не поддаваться мучителям: и҆ непоколеби́ма к҆ наше́ствїю моу́камъ терпѣ́ти кроташе. Более опытных христиан, соузников Адриана, она просила укреплять мужа: и҆ ѐже с ни́мъ ст҃ыѧ мола́ше млт҃вовати ѡ҆ не́мъ. На этом заканчивается первый эпизод: и҆ по оутѣше́нїи возратисѧ ната́лїа в до́мъ сво́й.

Второй эпизод. Стражники оповестили узников, что их вскоре поведут к Максимиану на суд (на и҆спы́тное и҆стѧза́нїе). Адриану удалось отпроситься[11] на краткое время домой, да и соузники за него поручились, так что его ненадолго отпустили, и он по́йде повѣ́дати ната́лїи, да прѣста́нетъ кончи́нѣ є҆гѡ̀. Увидев подходящего супруга, Наталия ужаснулась, думая, что того выпустили, поскольку он ѿре́клъсѧ і҆с҃а х҃а, оу҆боѧ́всѧ моу́ки. В Прологе живописуется, так сказать, семейная сцена: Наталия затвори̇ врата̀ ѿ негѡ, поноша́ше є҆моу̀ ѿверже́нїе за х҃а, и҆ дш҃елю́бца и҆ страшли́ва того̀ нари́чющи. Она напоминила мужу, что Христос наказывает отступников: и҆ стра́шнаго преще́нїѧ томꙋ̀ воспомина́ющи, и҆̀же х҃ртосъ того̀ ѿмета́ющихсѧ запрети́. Наталия жаловалась и на свою горькую судьбу, потому что не удостоилась стать супругой мученика: ꙗ҆́кѡ не сподо́бихъсѧ речѐ м҃чнкова жена̀ нарещи́сѧ. Жития в Прологе – сверхкраткие, и можно только представить себе, сколько упреков вместилось в предикацию из пяти слов: ѿкоу́дꙋ речѐ прї́ѧлъ є҆си̇ таково́е безсла́вїе[12]. Адриан разъяснил, что всего лишь отпросился, чтобы позвать жену присутствовать при его муке и казни, и что намерен вернуться в узилище: ѻ҆́нъ же гласи̇ є҆́й и҆зы́ти и҆ поити̇ с ни́мъ на моу́че́нїе. Перед нами парадокс: Наталия огорчилось, когда, по житейским меркам, надо было бы возрадоваться (потому что муж, по-видимому, избежал казни), а когда надо было бы огорчиться (поскольку на самом деле муж решил не уклоняться от мук и неминуемой смерти), она обрадовалась: ѻ҆на̀ же с ра́достїю врата̀ ѿве́рзши, и҆ на́нь напа́дши ве́село ѡ҆блобыза́ше..

Третий эпизод. Наталия вместе с Адрианом отправляется на суд тирана: и҆ а҆́бїе с ни́мъ к моу́чителю ше́ствїе твора́ше. Для Адриана начинается время страданий: и҆ внегда̀ оу҆бѡ достиго́ша, и҆дѣ́же подоба́ше є҆моу̀ поити̇, введо́ша є҆го̀ къ царю̀. Адриана стали бить дрекольем по животу, и внутренности его вывалились[13], но он проявил себя как стойкий исповедник: бїе́нъ бы́сть же́злїемъ пребыва́ѧ во и҆сповѣ́данїи. и҆ па́ки ѡ҆браще́нъ и҆ бїе́нъ по̀ чревꙋ̀, ꙗ҆́кѡ ꙗ҆ви́тисѧ вноу́трениим є҆гѡ̀. Видя непреклонность Адриана, царь повелѣ̀ ѿсѣщи̇ є҆моу̀ роуцѣ̀ и҆ но́зѣ. Соузникам Адриана тоже предстояла казнь, но пе́рвѣе а҆ндреа́нъ по҆ѧ́тъ сѣче́нїе. Здесь усматривается второй парадокс в пове-

дении Наталии: она не только не облегчала муки супруга, но и, как кажется, явно стремилась усугубить их[14]. Итак, Адриан **пода́тъ сѣче́нїе**, а Наталия, как сказано в житии, действительно, по внешнему виду помогала палачам: она сама помещала руки и ноги мужа на наковальне и просила палача раздробить их поскорее[15]: **ната́лїи полага́ющи по рꙋцѣ̀ и̑ по нозѣ̀ на на́ковалнѣ и̑ сѣчца̀ моля́щи вельмѝ сѣки́рꙋ на̑носи́ти. Вельмѝ** относится не к просьбе (т. е. не **моля́щи вельмѝ**), а к интенсивности ударов (**вельмѝ сѣки́рꙋ на̑носи́ти**), о чем свидетельствует греческая основа славянского нарратива[16]: τὸν μὲν δήμιον παρακαλούσης (*упрашивая палача*) ἐπενεγκεῖν κραταίως (*бить сильно*) καὶ μὴ φείδεσθαι (*и не щадить*). Видимо, Наталия все еще не была уверена в стойкости супруга, поскольку в Прологе приводится мотив ее поступка, и относительно Адриана сделана оговорка: **да не оу̑страши́вся преме́тнется х҃то́ва ра́ди страда́нїя.** Естественно, Адриан вскоре умер, а Наталия собрала его отсеченные члены и помазалась (сама и другие христианки) его кровью и кровью его соузников: **взе́мши ната́лїя оу̑деса̀ е̑гѡ̀, и̑ ч҇тнѣ̀ спря́тавши со и̑нѣ́ми жена́ми послѣ́дствꙋющи е̑моу̀, и̑ ма́жꙋщи себѐ ѿ текоу́щїя и̑хъ кро́ве.** Тела погибших были погребены **въ ч҇тнѣ̀ и̑ наро́читѣ мѣ́стѣ.**

Далее в Прологе сказано, где особо совершается поминовение святых, и на этом сказание завершается.

II. Богослужебное последование Адриану и Наталии и образец аллюзивного текста

Пролог – агиографический источник, и он содержит *нарративные* тексты, в которых последовательно излагается развитие событий.

Между тем, житие Адриана и Наталии отразилось также в богослужебном последовании, вошедшем в состав служебной минеи за август. Минея – источник гимнографический, а греческая гимнография, если иметь в виду форму представления в ней историко-биографических сведений, состоит по преимуществу из *аллюзивных* текстов.

В тексте аллюзивной природы определенное состоявшееся событие отнюдь не изложено «от и до», с начала и до конца. Посредством намеков адресант *отсылает* к событию, т. е. надеется, что это событие, заранее известное адресату из прошлого опыта (источник информации не имеет значения), можно успешно возобновить в его памяти с помощью минимального

количества косвенных номинаций, включенных в песнопение. Такова перлокутивная цель творца аллюзивного гимнографического текста, а именно: *мнемоническая*.

Другими перлокутивными целями гимнографического текста являются *евлогия*[17] (высокая этическая оценка поступков и намерений святого[18], его похваление-прославление) и *прекáция*[19] (окличка святого от лица адресата или, чаще, от лица всех молящихся и соответственно индивидуальная или общественная молитва к нему).

Древнейшая служебная минея, содержащая последование Адриану и Наталии, – это рукопись № 125 фонда 381 (Син. тип.) РГАДА[20], датируемая рубежом XI–XII вв. (см. [СК: № 43] и [Каталог: № 9])[21]. В дальнейшем ссылаемся на данную рукопись посредством литеры *А* (= Августовская [минея]). Последование, состоящее из стихир, кондака, икоса и канона (творения Феофана [Начертанного]), начинается в А на листе 88r[22] и завершается на листе 92v[23].

Ниже приводим одну из стихир на «Господи, воззвах» 4-го гласа на подобен «Яко добля» (88v 18[24] – 89r 1). На ее примере надеемся показать отличие аллюзивного текста от нарративного. Применена билинеарно-спатическая техника издания: верхней строкой идет исходный греческий текст, а нижней – славянский. Греч. оригинал нужен для того, чтобы досконально понять стихиру и увидеть, как она изменилась в переводе и в процессе бытования[25] последования. В рукописи А строки, естественно, заполнены, насколько позволяло место на странице, но у нас строкоделение отражает ритмику смыслов, т. е. позволяет заметить и воспринять поэтическую природу стихиры.

(1) Τὴν ὑπέρτιμον ἄθλησιν
Прѣчⷮьнааго страданиꙗ ·
(2) τὰ γενναῖα παλαίσματα
прѣдоблаго| корениꙗ ·
(3) τῶν μαρτύρων, ἔνδοξε, θεασάμενος
мчⷩикъ славьно позьракъ ·
(4) αὐτομολεῖς πρὸς τὰ σκάμματα
са|мъ въдастьсꙗ на стрⷣа ·
(5) ἀνδρείῳ φρονήματι
моужьскою дрь|зостью ·
(6) ἀφειδήσας τῆς σαρκὸς
неродивъ о плъти ·
(7) δι ἀγάπην τὴν ἔνθεον
за любъвь бжї|ю ·
(8) ὅθεν ἤνυσας
тѣмь съконьца ·
(9) τοὺς γενναίους ἀγῶνας
добльна страданї|ꙗ·
(10) ταπεινώσας τὴν ὀφρὺν τοῦ ἀντιπάλου,
съмѣривъ гръдость · противьнаго ·
(11) Αδριανὲ καρτερώτατε
а||дриане трьпѣливъи ⁘ —

В стихире три конгруентных фрагмента[26] (а именно: 1–3; 4–7; 8–10), и все они – каждый по-своему – участвуют во *мнемонической коммуникации*, т. е. такой вербальной коммуникации, перлокутивной целью которой является не сообщение новых сведений (как в случае нарратива), а возобновление (или активизация, или стимулирование) в памяти адресата уже наличной и конкретно определенной информации.

Информация в содержательном отношении является *дефинитивной* (= определенной, конкретной), поскольку первый фрагмент (своей лексикой) активизирует одну совокупность сведений, второй (иной лексикой) – другую, а третий (своими собственными словами) – еще другую. В психолингвистической концепции памяти дефинитивная информация обычно кратко обозначается обиходным английским словом *chunk* («[довольно обширный и бесформенный] *кусок*»; по словарной дескрипции: an irregular solid piece, as of coal). Непосредственно ниже мы показываем содержательное отличие этих «кусков» друг от друга.

Три рода информации не разрывают текст, потому что для стихиры характерна одна и та же тема (жизнеописание Адриана), а логико-событийное следование позволяет без труда переходить от одного фрагмента к другому. К тому же, далее, все три фрагмента синтаксически объединены вхождением в одну фразу. К тому же, наконец, и *евлогическая* (похваляющая) перлокуция для всех трех фрагментов опять-таки одна и та же, так что и она имеет объединяющую функцию.

Итак, строки (1–3) содержат напоминание о самом первом событии, в дальнейшем приведшем Адриана к мученичеству, т. е. аллюзируется упомянутый в первом разделе статьи эпизод обращения святого в христианство.

Если пословно перевести начало стихиры с греческого, то экспозиция изложена так: «(Когда ты) увидел [буквально: *увидав*] пречестное страдание, доблестное борение мучеников, о славный, ...». (И дальше, во фрагменте 4–7, будет сказано, как Адриан отреагировал на увиденное.)

В славянской минее А, однако, в процессе бытования текст перевода несколько пострадал: так, в оригинале – окличка святого (и употреблен вокатив) ἔνδοξε, тогда как в славянском тексте на месте ожидаемого звательного падежа славне стоит адверб славно; причастие θεασάμενος – от глагола θεάομαι 'увидеть, заметить, приметить, рассматривать'[27], но в А, вероятно, паронимическая замена, поскольку позъвати по смыслу ни-

как не соответствует греческому глаголу, разрушает конгруентность текста, а в параллельной рукописи (Син. 168[28]) имеем позоревавъ.

Три начальные строки стихиры – это, конечно, не реальное изложение эпизода обращения Адриана, поскольку в них, собственно, содержатся всего лишь три тематических (отражающих событие) слова: *увидеть*, *страдание*, *борение*, – а такое количество лексики для нарратива недостаточно. Что же касается атрибутов *пречестное* (страдание) и *доблестное* (борение), то они относятся к евлогической перлокутивной задаче. Действительно, в них рационального сообщения нет, и они дают эмоциональную оценку сообщаемого тематической лексикой.

Тематические слова обладают пусковой функцией – они, подобно любым стимулам, «запускают» некий механизм – в данном случае, механизм воспоминания. Природа воспоминания, в подробностях неизвестная, по традиции описывается как сам по себе идущий ассоциативный процесс.

Памятуя, что за богослужением прославляется Адриан и услышав стимул ἄθλησις (*страдание*), адресант, видимо, способен по ассоциации вспомнить всю сцену, когда будущий мученик впервые увидел христиан, готовых на страдание, и стал их выспрашивать. Готовность на муки за веру (*исповедничество*)[29] – отличительный признак верующих во Христа, и прежде всего в эпоху гонений, когда оно бывает массовым.

Услышав стимул πάλαισμα (*борение*), – а лексема πάλαισμα содержит фоновую долю стойкости и упорства[30], – адресант должен по ассоциации вспомнить, что мученики были весьма мотивированы в своей неуклонности. Они надеялись на великое воздаяние, не вмещающееся ни в ум, ни в слово.

Стимуляция – это перевод покоящегося состояния в активное действие. Вспомнить можно только то, что уже имеется в памяти, и гимнограф предполагает, что адресант заранее познакомился с эпизодом Адрианова обращения, т. е. что ему известна ситуация, когда святого поразила стойкость захваченных христиан.

Итак, тематические слова стихиры управляют процессом воспоминания. Ниже эпизод, в которому отсылают три тематических слова, выписан полностью; текст, конечно, оказался многословным. В квадратные скобки заключена т. н. фоновая информация, предшествующая началу конкретного действования. Иначе говоря, собственно эпизод обращения святого в новую веру начинается со слов ӥхъже вопроси:

[Мч҃нкъ а҆ндреа́нъ и҆ ната́лїѧ жена̀ є҆гѡ̀, бѧ҃ше ѿ града никомиді́йскагѡ, во ѡ҆бхоже́нїе второ́е максимїа́ново, ѧ҃ти бы҃ша моу́жи хр҇тїа́не число́мъ, к҃г. и҆̀же крыѧ́хꙋсѧ в̾ верте́пѣхъ, и҆ мно́гими томле́ньми моу́чими бы҃ша.]

и҆́хъже вопросѝ пре́же мꙋ́че́нїа ст҃ы́и а҆ндреа́нъ, вскоу́ю" прїє́млете непостоѧ́нныѧ сі̑а и҆ таковы́ѧ моу́ки. ѻ҆нѣ́мъ же ѿвѣща́вшь", да воспрі̑имемъ ѿ б҃га оу҆гото́ванныхъ бл҃гъ, є҆̀же за негѡ̀ стра́жꙋщимъ быва́етъ, ни слоу́хъ в̾мѣсти́ти мо́жетъ, нижѐ оу҆́мъ ни сло́во и҆зг҃лати.

Далее, в строках (4–7) (в переводе с греческого) говорится: «...своей волей пошел на испытания – по мужественному рассуждению, не пощадив (собственной) плоти – по любви Божией [т. е. чтобы получить любовь Божию]...».

Фоновые обертоны греческого оригинала в переводе отчасти утрачены. Так, αὐτομολέω буквально означает 'переходить на чью-либо сторону', а переносно – 'делать выбор'. Адриан действительно добровольно выбрал для себя судьбу мученика. – Τὸ σκάμμα – по прямому смыслу 'арена, на которой совершается определенное действо', а переносно – 'судебное испытание', причем в языке святых отцов имела место специализация семантики – 'преследования [христиан], гонения'. – Φρόνημα – 'рассудительность', так что дрьзость, употребленная в А, здесь едва ли подходит: славянской лексеме дрьзость в греческой гимнографии обычно соответствует παρρησία 'свобода в обращении (к Божеству, для которой нужна отвага)'. – Что касается весьма важной лексемы ἔνθεος, позволяющей понять, о любви какого рода идет речь, то этот атрибут, согласно [Lampe: 474], означает обитание Бога в ком-либо (being full of God)[32], Божественное (т. е. свыше) вдохновение (being inspired). Стало быть, речь идет не о любви Адриана к Богу, а о любви Бога к Адриану, которая – парадоксальным образом! – сподвигнула его на страдание. В Адриане совершилось первоначальное самостоятельное движение души, движение любви, и в ответ Бог вселился в него, так что дальнейшее поведение новообращенного, можно сказать, окрасилось святостью, поскольку им руководило теперь вдохновение свыше. – Во фрагменте строк (4–7) евлогические (оценочные и похваляющие) предикации занимают две строки: ἀνδρείῳ φρονήματι (*«по мужественному рассуждению»*) и ἀφειδήσας τῆς σαρκὸς (*«не пощадив [собственной] плоти»*). В пределах этого фрагмента тематической лексики больше, чем во фрагменте (1–3), причем, в отличие от того же фраг-

мента, она не распределена разрозненно, а объединена в два тематических словосочетания: αὐτομολεῖς πρὸς τὰ σκάμματα (*«своей волей пошел на испытания»*) и δι ἀγάπην τὴν ἔνθεον (*«ради любви Божией»*).

Греч. лексема ἀγάπη, переведенная в А лексемой лувъвь, означает не «просто» *любовь* без детальной дифференциации (как в современном русском языке), а строго избирательно *любовь* (*жалость, милость*, charity, *благосклонность*) Бога к людям и людей к Богу, равно как и любовь христиан друг ко другу. В словаре [Lampe: 7] противопоставлены три лексемы, которые на русский язык (и на славянский) переводятся одинаково (т. е. как любы или любъвь/любовь): ἀγάπη – God's or Christ's love for men, man's love for God, and fraternal charity of Christians; used in preference to ἔρως on account of latter's undesirable associations, and to φιλία, which implies equality between friends.

Отметим, что (видимо, воспринимаемая как сродная) семантика ἀγάπη как любви к Богу и как любви к человеку соединена в перенесенной в Новый Завет ветхозаветной заповеди, которую Христос объявил «наибольшей», а апостол Иаков – «законом царским»: «*Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего* (ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου)[33] *всем сердцем твоим и всей душей твоей и всем разумением твоим: эта есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя* (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν)[34] (Мф 22:37–39; точно так же у синоптиков [Мк 12:29–31; Лк 10:27])[35]. Иисус пошел дальше, назвал заповедь всеобщей любви новой заповедью и сделал ее отличительным признаком христианства: «*Заповедь новую даю вам, да любите друг друга (ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους); как Я возлюбил (ἠγάπησα) вас, [так] и вы да любите друг друга (ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους). По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою (ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις)*» (Ин 13:34–35). Эта новая заповедь, как наивысшая, объявлена содержащей в себе все другие (Рим 13:9, Гал 5:14). Из этой заповеди, естественно, не исключена и брачная любовь: «*Мужья, любите (ἀγαπᾶτε) своих жен*» (Кол 3:19), причем именно супружеству уподоблена любовь Христа к Церкви: «*Мужья, любите (ἀγαπᾶτε) своих жен, как и Христос (ἠγάπησεν) возлюбил Церковь*» (Еф 5:25). Остается сказать, что революционный поворот в реализации указанной заповеди состоит в том, что она распространена и на врагов: «*Вы слышали, что сказано: люби (ἀγαπήσεις) твоего ближнего*[36] *и ненавидь твоего врага*[37]. *А Я говорю вам: люби-*

те врагов ваших (ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν)» (Мф 5:43-44; ср. также: Лк 6:27 и 23:34).

О роли различных видов любви в мотивации поступков Наталии нам предстоит говорить в дальнейшем, а сейчас приведем выписку из проложного жития, соответствующую строкам (4—7):

а҆бїе бл҃же́нныи а҆дреа́нъ бж҃твеною бл҃года́тїю прекло́ньсѧ, скорописце* речѐ, оу҆чини́те и҆ менѐ съ хр҃тїа́нꙑ, хощю́ бо речѐ с ни́ми оу҆мрети. ѻ҆нѣмъ же написа́вшымъ е҆гѡ̀, и҆ желѣ́зꙑ ѿкова́ша е҆гѡ̀.

В третьем фрагменте, в <u>строках (8–10)</u> аллюзивно сказано о последствиях добровольного выбора Адриана: «...тем самым (ты) исполнил [= совершил все до конца] доблестные подвиги, смирив гордость сопротивника, ...».

Адриан выдержал страдания и скончался (стало быть, с житейской точки зрения, потерпел поражение), но, согласно христианскому умозрению, Адриан в итоге и в высшем смысле одержал победу над тираном, а также приобрел для себя вечное блаженство. В строке (10) фундаментальная добродетель смирения (ταπεινοφροσύνη 'смиренномудрие, humility') противопоставлена наиболее тяжкому греху в системе христианской нравственности – превозношению (ὀφρύωσις 'гордость, pride, superciliousness' или, более узуально, ὑπερηφανία 'надменность, arrogance'). О тяжести греха превозношения в словаре [Lampe: 1439] сказано лапидарно и точно: a sin which destroys soul.

Стихира отсылает к кончине мученика, но перлокутивная цель фрагмента (8–10) состоит в похвалении его стойкости до конца и в подчеркивании сверхценности добродетели смирения, которым побеждается гордость язычника, так что событийный аспект, являющийся стержнем нарратива, для евлогии практически и не нужен. Ср. соответствующую выписку из Пролога:

введо́ша е҆го̀ къ царю̀. бїе́нъ бы́сть же́злїемъ пребыва́ѧ во и҆сповѣ́данїи. и҆ па́ки ѡ҆браще́нъ и҆ бїенъ по́ чревꙋ, ꙗ҆́кѡ ꙗ҆ви́тисѧ вноу́трени* е҆гѡ̀ (...). та́же повелѣ̀ ѿсѣщѝ е҆моу̀ роуцѣ̀ и҆ но́зѣ, та́кѡ и҆ с про́чими всѣ́ми мч҃нки, пе́рвѣе а҆дреа́нъ пѡ҆ѧтъ сѣче́нїе. (...) в си́х же сконча́вшꙋсѧ ст҃о́мꙋ и҆ бл҃же́нномꙋ а҆дреа́нꙋ.

Прекативная линия в рассматриваемой стихире представлена только двукратной окличкой святого: в строке (3) ἔνδοξε

(«о славный») и строке (11)) Ἀδριανὲ καρτερώτατε («о Адриан терпеливый»)[38].

В настоящем разделе статьи, по замыслу, была показана разница между нарративным текстом Пролога и аллюзивным текстом служебной минеи. Не следует, конечно, упускать из вида и общее между ними: нарратив сообщает некоторую информацию, и она – в преобразованном виде (в виде дефинитивных «кусков») – хранится в памяти, тогда как аллюзивная стихира стимулирует извлечение этих «кусков» из памяти и выведение их в активное поле сознания.

III. Тропарь с упоминанием любви – στοργή

Греческая гимнография устроена таким образом, что песнопения канона редко образуют тематические циклы. Напротив, они как правило, хотя и не всегда, автономны, и эта их автономность представлена в том числе и в А. Соответственно мы вправе рассматривать их не в порядке следования, а в таком порядке, который удобен для изложения.

Предполагается исследовать те тропари, содержанием которых (хотя бы отчасти) является чувство *любви*, которое по-славянски так и названо, а по-гречески имеет несколько номинаций. Всего таких тропарей оказалось три. Для них приисканы греческие оригиналы, поэтому ниже применена та же самая билинеарно-спатическая техника издания песнопений, которая была использована выше при публикации стихиры 4-го гласа.

Первым рассматриваем 3-й тропарь V-й песни канона ($91^r5 – 91^r 9$):

(1) Δρόσος ῥημάτων σου τῶν σεπτῶν	(4) +ἀπογενομένων τῇ ①⇒ τῶν κρειττόνων +<u>στοργῇ</u>
Роса г҃лъ ти чєстѣ|нъ ·	+въкоушающи| ти +<u>ревени</u> · съвъıше ⇐①
(2) ἴαμα ①⇒ τῶν πόνων ἀληθῶς	(5) +θεόφρον Ναταλία,
цѣлѣбамъ въ истиноу болѣзни · ⇐①	+прѣмоудрая ана|талиа ·
(3) τοῦ σοῦ συζύγου *** γεγένηται	(6) μαρτύρων σύσκηνε,
твоі|моу подроужию ти бъıша ·	*** въселении ·:· —

Дословный перевод тропаря с греческого на русский язык таков: «(1) Роса твоих честны́х сло́в (2) истинно стала лекарством (для облегчения) мук (3) твоего супруга, (4) прекратившихся (букв.: отмерших) любовью к лучшим (вещам), (5) о богомудрая Наталия, (6) соратница мучеников».

Как видим, в греческом песнопении представлена лексема στοργή 'любовь'. Στοργή – это amor (caritas). В славянском переводе источника А лексемы любовь нет, но в обиходной служебной минее лексема *любовь* все-таки представлена: (1) *Роса глагол твоих честных* (2) *исцеление болезней воистинну* (3) *твоему супружнику бысть,* (4) *вкусившу лучших любовь,* (5) *богомудрая Наталие,* (6) *мучеников сожительнице.*

В рукописи А как соответствие στοργή употреблена лексема реченїе, которая, будучи производной от рещи/рькѫ/речеши, означает нечто, связанное с речью, – 'слово, речь, рассказ, сообщение, проповедь, поучение' и т. д. Это значит, что к amor речение отношения не имеет. Между тем, в публикуемом ниже третьем тропаре лексема речение поставлено как соответствие другому греческому слову любовной тематики – ἔρως. Эта неслучайная повторяемость заставляет предположить, что в обоих случаях имела место паронимическая замена, так что читать нужно не реченїе, а раченїе. Раченїе же, как известно, означает именно 'любовь, страсть'. Впрочем, возможно и другое разъяснение (оно изложено ниже, в V разделе).

Таковы основания для включения рассматриваемого тропаря в круг песнопений, трактующих о любви.

Δρόσος (1) – 'капли росы', но метафорически и жидкое 'лекарство' (основание для переноса: роса и лекарство приносят с собой свежесть [облегчение от жара]). – Οἱ ἀπογενόμενοι (4) – 'удаленные', а также 'умершие'; здесь, видимо метафорически, применено к прекратившимся страданиям. – (4) Κρείττων (или κρείσσων) – сравнительная степень прилагательного от κρατύς 'сильный, мощный', а также и от ἀγαθός 'добрый, хороший, благой', т. е. 'более хороший, лучший, более высокий, высший'; в христианском смысле, согласно [Lampe: 777], τὰ κρείττονα – (в моральном или религиозном смысле) высокие, лучшие предметы, происходящие от Бога (а соответственно Бог у святых отцов имеет описательное имя τῶν κρειττόνων ποιητής 'Творец лучших'). – Что касается (4) τῇ τῶν κρειττόνων στοργῇ, то непонятно, объектная (т. е. идущая от человека к Богу) или субъектная (идущая от Бога к человеку) любовь имеется в виду, поэтому мы в переводе предпочли буквальный вариант. – Σύσκηνος (6) – 'сообитатель' (в том же доме, contubernalis) или 'сотрапезник', переносно: 'друг, приятель, приверженец, сторонник, соратник'. – На фоне греческого оригинала и перевода видно, что греческая и славянская версии тропаря несколько отличаются друг от друга. Так, переставлены гре-

ческие и славянские соответствия в строке (2); их соотнесенность показана разнонаправленными стрелками. В строках (3) и (4) – «лишние» славянские местоимения; отсутствие соответствий в греческом дважды показано троеточиями. В строке (4) слова второе и третье переменили свои места; для соотнесения употреблены стрелки. В строке (6) по сравнению с греческим тропарем нет первого слова; показано троеточием. – В строках (4) и (5) знаками плюс показаны пары слов, между которыми нет того же полного семантического или привычного лексического соответствия, что, например, между δρόσος и роса или ἀληθῶς и въ истинꙋ. Действительно, композит θεό-φρον, имеющий две основы, обычно переводится поморфемной калькой: богомꙋдръ (а не посредством префиксации: прѣ-мꙋдръ). Кроме того, στοργή, как сейчас представляется, не может соответствовать лексеме рѵчения. Эта лексема представлена также в третьем (и последнем) тропаре из рассматриваемых нами, так что ее анализ пока откладываем.

Что касается соотношения аллюзивного текста тропаря и нарративного проложного текста, то тропарь, несомненно, отсылает к тем словам Наталии, которые в нижеследующей выписке из Пролога поименованы как *ублажение* и *утешение*:

> **и҆ того̀ жалостолю́бно ᲂу҆блажа́ше, и҆ непоколеби́ма к҆ нашє́ствїю моу́камъ терпѣ́ти кротѧ̑ше. и҆ є҆̑же с ни́мъ ст҃ыѧ мола́ше мл҃твовати ѿ не́мъ. и҆ по ᲂу҆тѣшє́нїи возрати́сѧ ната́лїа в҆ до́мъ сво́й.**

Первая строка по-гречески изложена пространнее: καὶ αὐτὸν τε τῆς προθυμίας καὶ ὁρμῆς ἐμακάριζε *«и того за усердие и ревность ублажала»*. В греческом тексте имеется и точное именование того, что в последней строке славянского текста названо *утешением* – παραίνεσις 'увещевание, ободрение, encouragement, assurance'.

Обратимся теперь к греческой лексеме, имеющей семантику 'любви'. Она уже была упомянута: (4) στοργή (от στέργω – 'любить, питать дружескую привязанность, предпочитать *кого-л.*, быть на *чьей-л.* стороне') – любовь, привязанность, нежность, склонность, affection.

Обычно составители общеязыковых словарей греческого языка старательно противопоставляют, с одной стороны, лексему στοργή, в семантике которой нет обертонов половой страсти или эротической склонности, и, с другой стороны, лексе-

мы ἔρως и πόθος, для семантики которых такие обертоны как раз характерны.

Действительно, хотя в словаре [Дворецкий II] στοργή просто переведена как *любовь*, сопровождающий цитатный материал свидетельствует о том, что имеется в виду любовь родителей к детям (у Аристофана: γονέων πρὸς τέκνα, у Плутарха: πρὸς ἔκγονα).

В словаре [LS] в словарном гнезде с основой στοργ-/στέργ- общая семантизация 'love, affection' конкретизируется посредством пояснений: of the mutual love of parents and children (Софокл, Еврипид и др.); of king and people (Геродот, Софокл); of a country and her colonies (Фукидит); of brothers and sisters (Еврипид); of friends (Софокл); of husband and wife (Геродот, Софокл). Как видим, указываются лица, между которыми половые отношения запрещены или (в случае метрополии и колоний) невозможны даже метафорически.

В Септуагинте στοργή употребляется, когда речь идет о любви к жизни (ср., например, 2 Мак 6:20), и хотелось бы упомянуть о том, что в греческой Библии есть целая книга, в которой подробно говорится о родительской любви. Мы имеем в виду 4-ю книгу Маккавейскую, о которой подробно говорится далее (в VII разделе статьи). Сейчас же приведены только выписки, содержащие лексему στοργή. В 4 Мак говорится о любви земной женщины к своим детям, а также о любви к детенышам в мире животных. Ср. выписки из гл. 14: «Посмотрите, насколько сложна любовь [матери] к своим детям (ἡ τῆς φιλοτεκνίας στοργή)» (стих 13); «Бессловесные животные, подобно людям, имеют склонность и [родительскую] любовь (συμπάθειαν καὶ στοργήν) к рожденным от них» (14); «И если они [птицы] не могут отогнать их [разорителей гнезда], они кружат над ним, страдая от любви (ἀλγοῦντα τῆς στοργῆς)» (17). В следующей, 15-й, главе στοργή также представлена: «Мать семерых детей, более других матерей, любила своих чад. Семью чревоношениями она насадила в себе [нежную] любовь к ним (τὴν πρὸς αὐτοὺς ἐπιφυτευομένην φιλοστοργίαν)» (7); «Благодаря порядочности[39] своих сыновей и послушливости перед Законом она [мать] имела еще бóльшую к ним [нежную] любовь (φιλοστοργίαν)» (9).

Что касается языка патристической эпохи (а этот регистр превалирует в греческой гимнографии), то, согласно [Lampe: 1262], и здесь στοργή, выражая временами высокую интенсивность чувства, конечно, не имеет никаких обертонов из сферы плотской любви. Их исключенность даже специально под-

черкнута в одном из определений понятия 'человеколюбие': φιλανθρωπία – это ἄνευ τοῦ φυσικῶς πείθοντος ἡ πρὸς οἱονδήποτε στοργὴ καθὸ ἄνθρωπός ἐστιν (Homiliae Clementinae). Кроме того, в патристической книжности представлено понимание στοργή как составного элемента φιλία 'дружба'; ср. перечисление всех трех элементов у Ипполита Римского: ἡ 〈...〉 φιλία εἰρήνη τίς ἐστι καὶ ὁμόνοια καὶ στοργή.

Таким образом, чувство ἡ τῶν κρειττόνων στοργή, помогавшее превозмогать мучения, – это есть бесплотная «любовь к лучшим»: перед нами парафрастическое именование любви к Богу. Семантичеcкие обертоны славянского соответствия ραчєнниє будут рассмотрены ниже в V разделе.

IV. Тропарь с упоминанием любви – πόθος

Переходим к 3-му тропарю VI песни канона (91r 22 – 91v 2):

(1) Τῷ κάλλει τῆς πίστεως
Доброѡю вѣрьною ·
(2) ἡ ἁγία σου ψυχὴ
стаꙗ твоꙗ дша ·
(3) ὡραϊσμένη, πάνσεμνε,
оукр|ашена прчтаꙗ ·
(4) καὶ τὸ κάλλος ζητοῦσα ὡς ἀληθῶς
и доброты ищющи въ ї|стиноу ·
(5) Χριστοῦ τὸ ἀμήχανον
ха неислѣдьнъıи ·
(6) Ναταλία τοῦ πόθου οὐ διήμαρτες.
наталиꙗ лубъ|вью не погрѣшиса·:· —

Дословный перевод на русский пришлось выполнить с нарушением местоположения лексики на строках славянского тропаря: «Красотою веры наряженная твоя душа, о всечестна́я, и ищущая красоту яко истинно Христову безмерную, Наталия страстью не согрешила».

В славянской версии тропаря для номинации страсти, являющейся, согласно предикации в строке (6), греховной, употреблена в качестве соответствия греческой лексеме πόθος славянская лексема лоубъвь. В следующем тропаре, как увидим, та же лексема будет употреблена и для номинации любви Христовой. Наталья «не погрешила любовью», но какая любовь, с христианской точки зрения, является греховной?

В версии обиходной служебной минеи, в отличие от предыдущего тропаря, лексемы *любовь* нет, и использовано слово *желание*: «(1) *Добротою веры* (2) *святая твоя душа* (3) *украшена, всечестная,* (4) *и, доброту ощущи, яко воистинну* (5) *Христову безмерную,* (6) *Наталие, желания не погреши*».

(3) Ὡραϊσμένη – от ὡραΐζω 'украшать себя, наряжать, прихорашиваться, beautify, adorn'. – (6) πόθος – это '(любовное,

на первом месте половое) томление, желание, (неукротимая) страсть (к лицу противоположного пола), desire, longing'. – (6) διαμαρτάνω – 'прегрешать, быть на ложном пути, ошибаться'.

Поскольку в тропаре упоминается «(внешний) наряд», перед нами, возможно, аллюзивная отсылка к (нарративному) фрагменту проложного жития, в котором повествуется, как Наталия, узнав об исповедничестве мужа, нарядной одеждой хотела выразить радость по этому поводу, несмотря на заключение его в темницу и невзирая на предстоящие муки:

> Таковáѧ же ѹ҆вѣ́дѣвшината́лїа, бы́вши съ жа́лостїю ра́да. свѣ́тлою ѻ҆де́ждею и҆ мони́сты себѐ ѹ҆краси́въши, во ѹ҆зи́лницы потща́вшисѧ до́йде. и҆ вше́дши ѡ҆бловыза̀ желѣ́за и҆ ѡ҆ко́вы а҆ндреа́новы...

Переходим к анализу второй греческой лексемы, имеющей семантику любви, а именно πόθος.

В общеязыковом словаре [Дворецкий II] πόθος толкуется как 'томление, в том числе любовное', 'страсть (к женщине / мужчине)' и 'любовное (= половое) возбуждение'. В позапрошлом веке был дан вариант перевода: 'кручина' [Синайский II]. Соответствующий глагол ποθέω означает 'страстно желать', 'вожделеть', 'страдать (от неудовлетворенного желания)'. В словаре [LS] πόθος (или ποθή) переводится как crave 'страстное (ненасытное) желание', longing 'сильное желание, страсть' и yarning 'вожделение, (любовный) порыв'[40].

Для подтверждения того, что в античности ποθέω и πόθος означали 'вожделеть' и 'вожделение', приведем выписку из знаменитого диалога Платона «Пир», посвященного, как известно, обсуждению темы любви[41]. Говоря о рассеченных андрогинах, один из участников «пира»-симпосия[42], Аристофан, сказал: «*Когда человеческий организм был рассечен пополам, каждая половина его, вожделея другой половины, стала сходиться с ней* (ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὑτοῦ συνῄει). *Обхватив друг друга руками и сплетясь между собою, они стремились к соитию* (ἐπιθυμοῦντες συμφῦναι)» (191ab; перевод С.А. Жебелева). Кстати сказать, ἐπιθυμία 'желание, стремление, страсть', в том числе 'половой инстинкт', – это синоним лексемы πόθος[43].

Что касается патристического словаря [Lampe: 1107], то он свидетельствует, насколько улучшилась, одухотворилась и специализировалась семантика обиходного слова под пером святых отцов. Глагол ποθέω продолжает означать 'желать, вожде-

леть' (desire, long for), но теперь in bono sensu, поскольку предмет желания стал другим: of spiritual desire, for virtues, for God.

V. Тропарь с упоминанием любви – ἔρως

3-й тропарь III-й песни канона (90ʳ 21 – 90v 1):

(1) Πυρὶ ἀγάπης θε[ικῆς
Огнемь любъве бж҃нѧ ·
(2) τὴν ψυχὴν φλεγομένη τοῦ συζύγου
д҃шю опалема ѭ по{дроужье
(3) ἐξῆψας τὸν ἔρωτα εἰς Χριστὸν
въжьже · рвение въ х҃а ·
(4) τὸν πόθον τὸν τῆς +σαρκὸς, Ναταλία,
лꙋбъвї} + х҃вѣ ***
(5) τέλεον +μισήσασα.
*** +принлщающасѧ ·:· —

Дословный перевод греческой строки: «Огнем любви Божией распаляя душу супруга, возжегла (у него) любовь ко Христу, о Наталия, (а) страсть плотскую до конца возненавидела».

Перевод обиходной славянской минеи не совсем точен: «(1) *Огнем любве Божественныя,* (2) *душу опаляему супруга* (3) *распалила еси желание ко Христу,* (4) *любовь плотскую, Наталие,* (5) *до конца возненавидевши»*.

Текст в источнике А пострадал в процессе бытования: выше знаками равностороннего креста (+) показаны пары синтаксически соотнесенных слов, не являющихся, однако, семантическими соответствиями; знаками трехзвездия (***) в славянском тексте показаны виртуальные лексемы, т. е. места постановки тех предполагаемых слов, которые должны здесь быть, но реально отсутствуют. Между тем переписчик или справщик позаботился о когерентности славянского тропаря: синтагма лꙋбъвї х҃вѣ принлщающасѧ вполне дает смысл, но совсем не тот, который выражен в синтагме τὸν πόθον τὸν τῆς σαρκὸς, Ναταλία, τέλεον μισήσασα. Пропущен, на наш взгляд, перевод ключевого словосочетания ὁ πόθος τῆς σαρκός, позволяющий понять, почему Наталия, по всей видимости, была рада при виде мучений, которым подвергался Адриан.

(3) Глагол ἕψω буквально означает 'кипятить', но с прибавлением приставки ἐξ- и посредством метафоризации он (по отношению к человеку) означает буквально 'раскипятить кого-л.', т. е. 'заставить кого-л. кипеть', 'привести кого-л. в возбужденное состояние'. – Поскольку лексема (4) πόθος, как мы видели, может иметь не только этически пейоративное значение, – причем в христианской книжности слово преимущественно употребляется в позитивном смысле, – поэт (Феофан Начер-

танный) посчитал нужным поместить атрибут (τῆς σαρκός), чтобы точно показать, что за вид любви имеется в данном случае.

В строке (3) представлена лексема ἔρως, переданная по-славянски как ρενιнιε/ρανιниε, и ее семантика нуждается в обсуждении.

В общеязыковых словарях греческого языка, ориентированных преимущественно на античный период, ἔρως обычно определяется как 'любовь (= взаимопритяжение полов, но и однополая склонность[44])', 'сладострастие', 'любовные утехи', 'плотская страсть', 'love, mostly of the sexual passion' [LS]. Слово ἔρως, в отличие от лексемы *любовь* в русском языке, грамматически мужского рода, так что легко возникла персонификация – *Эрос*, бог любви, сын Афродиты, изображался как отрок со стрелами в колчане.

Хотя в аттической философии (Сократа и Платона) чувство эроса получило преимущественно духовную трактовку, тем не менее его связь с сексуальными отношениями не исчезла. Так, Платон (в знаменитом диалоге «Пир», посвященном теме любви) в основу своего построения ставит императивные *вожделения тела* (τὰ τοῦ σώματος ἐρωτικά; «Пир», 186c) и *любовные вожделения людей* (τὰ κατὰ ἀνθρώπους ἐρωτικά; там же 188d). Он признаёт трудность их обуздания: εἶναι γὰρ ὁμολογεῖται σωφροσύνη τὸ κρατεῖν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν, Ἔρωτος δὲ μηδεμίαν ἡδονὴν κρείττω εἶναι (*«рассудительность – это, по общему признанию, умение обуздывать свои вожделения и страсти, и нет страсти, которая была бы сильнее Эрота»*[45]) (там же, 196c).

Животное *происхождение* эротического чувства человека – такова данность. Знаменитая премудрая жрица Диотима у Платона рассуждает: Τί οἴει, ὦ Σώκρατες, αἴτιον εἶναι τούτου τοῦ ἔρωτος καὶ τῆς ἐπιθυμίας; ἢ οὐκ αἰσθάνῃ ὡς δεινῶς διατίθεται πάντα τὰ θηρία ἐπειδὰν γεννᾶν ἐπιθυμήσῃ, καὶ τὰ πεζὰ καὶ τὰ πτηνά, νοσοῦντά τε πάντα καὶ ἐρωτικῶς διατιθέμενα *«В чем, по-твоему, Сократ, причина этой* ***любви*** *(τοῦ ἔρωτος) и этого* ***вожделения*** *(τῆς ἐπιθυμίας)? Не замечал ли ты, в сколь необыкновенном состоянии бывают все животные, и наземные и пернатые, когда они охвачены* страстью *деторождения?* ⟨...⟩») (там же, 207bc). Отметим, что лексемы ἔρως 'любовь' и ἐπιθυμ...α 'вожделение' в данном случае поставлены в отношение синонимии. В другом диалоге, в котором также обсуждается тема любви, эта эквиваленция выявлена еще отчетливее: ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως, ἅπαντι δῆλον *«Что любовь есть некое* ***влечение****, ясно всякому»* («Федр», 237d)[46].

В «Федре» (238с) предпринято интересное этимологическое сближение созвучных лексем ἔρως, с одной стороны, и, с другой, ῥώννυμι 'быть сильным, мощным' и ῥώμη 'сила, мощь, власть, обладание, могущество', которое, конечно, утратилось в переводе: ἡ (...) ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὐτῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος ἐρρωμένως** ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγῇ, ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη («*Влечение,* (...) *которое свелось к наслаждению красотой, а кроме того, сильно* окрепло *под влиянием родственных ему влечений к телесной красоте и* подчинило *себе все поведение человека, – это влечение получило прозвание от своего* ***могущества****, вот почему и зовется оно* ***любовью***»)[17]. Ясно, что перед нами народная этимология, но такая, которой не откажешь в убедительности. В другом месте того же диалога (238а) выражена мысль, что эротическое вожделение как слепое животное начало порабощает себе человека и ведет к необузданности: ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγως ἑλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη («*Влечение же, неразумно направленное на удовольствия и возобладавшее в нас своею властью, называется необузданностью*»).

Для объяснения причины столь неудержимой страсти, особенно однополой, в диалоге «Пир» используется уже упоминавшийся миф об андрогинах (191а).

Примечательно, наконец, что именно ἔρως представляет собой центральное понятие и имя в тематическом поле любви. Диотима сделала соответствующее наблюдение: ἀφελόντες γὰρ ἄρα τοῦ ἔρωτός τι εἶδος ὀνομάζομεν, τὸ τοῦ ὅλου ἐπιτιθέντες ὄνομα, ἔρωτα, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις καταχρώμεθα ὀνόμασιν (...) ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλῃ τρεπόμενοι πολλαχῇ ἐπ' αὐτόν, ἢ κατὰ χρηματισμὸν ἢ κατὰ φιλογυμναστίαν ἢ κατὰ φιλοσοφίαν, οὔτε ἐρᾶν καλοῦνται οὔτε ἐρασταί, οἱ δὲ κατὰ ἕν τι εἶδος ἰόντες τε καὶ ἐσπουδακότες τὸ τοῦ ὅλου ὄνομα ἴσχουσιν, ἔρωτά τε καὶ ἐρᾶν καὶ ἐρασταί («*Мы просто берем одну какую-то разновидность* любви *и, закрепляя за ней название общего [понятия], именуем* любовью *только ее, а другие разновидности называем иначе* (...). *О тех, кто предан таким ее видам, как корыстолюбие, любовь к телесным упражнениям, любовь к мудрости, не говорят, что они* ***любят*** *или что они* ***влюблены****, – только к тем, кто занят и увлечен одним лишь определенным видом любви, относят общие названия* 'любовь', 'любить' *и* 'влюбленные'» («Пир», 205b, d).

** Ἐρρωμένως – part. perf. pass. от глагола ῥώννυμι; здесь в адвербиальном употреблении.

Как 'плотская страсть' понимается ἔρως также в Септуагинте: здесь употребляется лексема ἐραστής 'поклонник, обожатель', по-современному сказать, 'любовник'. Перед нами другое производное, наряду с ἔρως, от ἐράω 'страстно любить, вожделеть'. Этой лексеме в славянской Библии соответствует славянское рачи́тель, nomen agentis от рачи́ти 'желать, стремиться, вожделеть, печься'[48].

Поскольку, по Фасмеру, глагол *рачити/рачу/рачишь* 'радеть, усердствовать' чередованием согласных связан с *реку/речь*, нельзя исключать, что форма речение в А представляет собой не пароним лексемы рачение (как мы предположили раньше), а закономерное образование.

Пара сопряженных лексем ἐραστης-рачи́тель встречается в Септуагинте и славянской Библии неоднократно, причем в ситуациях, когда пророки обличают распутных жен.

Ср., например: **Жена̀ любод҃ѣйница** (הָאִשָּׁה הַמְנָאָפֶת [hāʾiššāʰ hamnāʾāpet̲], ἡ γυνὴ ἡ μοιχωμένη) **подо́бна тебѣ̀, ѿ му́жа своегѡ̀ взе́млющи нае́мъ, всѣ̑мъ блуди́вшымъ съ не́ю дала́ше нае́мъ: и҆ ты̀ дала̀ є҆сѝ нае́мъ всѣ̑мъ рачи́телемъ твои̑мъ** (לְכָל־מְאַהֲבַיִךְ [ləkol-məʾahăbayik̲], πᾶσι τοῖς ἐρασταῖς σου) **и҆ ѡ҆бремена́ла и҆̀хъ, є҆̀же приходи́ти и҆̀мъ къ тебѣ̀ ѿвсю́ду во блуже́нїѧ твоѧ̑** (בְּתַזְנוּתָיִךְ [bətaznûtāyik̲], ἐν τῇ πορνείᾳ σου). (...) **Сїѧ̑ гл҃етъ а҆до́наи гдⷭ҇ь: занѐ и҆злїѧ́ла є҆сѝ мѣ̑дь твою̀, и҆ ѿкры́етсѧ сра́мъ тво́й во блуже́нїи твое́мъ ко рачи́телемъ твои̑мъ** (עַל־מְאַהֲבַיִךְ [ʿal-məʾahăbāyik̲], πρὸς τοὺς ἐραστάς σου), **и҆ во всѧ̑ помышле́нїѧ беззако́нїй твои́хъ** (Иез 16:32,33,36). Эту же лексику употребляет Иезекииль в известном обличении Оголы-Самарии и Оголивы-Иерусалима (23:5 и 23:22). Она же представлена и у пророка Осии (2:7,12,15). Один раз, как кажется, ἐραστής употреблен и в позитивном смысле: **Позва́хъ люби́тели моѧ̑** (לַמְאַהֲבַי [lamʾahăbay], τοὺς ἐραστάς μου) **, и҆ тї́и прельсти́ша мѧ̀: жерцы̀ моѝ и҆ ста́рцы моѝ во гра́дѣ ѡ҆скꙋдѣ́ша, ꙗ҆́кѡ взыска́ша пи́щи себѣ̀, да ᲂу҆крѣпѧ́тъ ду́шы своѧ̑, и҆ не ѡ҆брѣто́ша.** (Плач 1:19). Обращает на себя внимание, что на сей раз в качестве соответствия лексеме ἐραστής выбран не рачи́тель, а люби́тель.

Что касается патристической книжности и гимнографии, то здесь ἔρως-раче́нїе и ἐραστής-рачи́тель представлены уже полностью разорвавшими связь с плотской страстью; они употребляются исключительно in bono sensu. Так, статья ἔρως в словаре [Lampe] начинается с установления эквиваленции между этой

лексемой и ἀγάπη. Различия между ними имеются, но состоят только в интенсивности (одного и того же) чувства.

Поскольку все же, видимо, в патристическую эпоху против слова ἔρως все еще бытовало предубеждение и многие помнили о стрелах Эрота, Григорий Нисский постарался развеять ложные ассоциации: ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη ὁ ἔρως λέγεται, ᾧ οὐδεὶς ἐπαισχύνεται ὅταν μὴ κατὰ σαρκὸς γένηται παρ᾽ αὐτοῦ ἡ τοξεία (*«Сильная любовь именуется* ***эросом****, которого никто не стыдись, ибо не по плоти совершается его стреляние»*) [In Canticum canticorum].

Слово ἔρως у святых отцов означает как Божественную любовь к людям, так и любовь человека к Богу-Отцу и Христу, а также любовь к ближнему, ко святым, к добродетелям, свободе, мудрости, истине, чистоте и Царствию небесному. В словаре [Lampe] отмечено, что глагол ἐράω, некогда называвший плотскую любовь, в патристической книжности употребляется interchangeably с глаголами ἀγαπάω и φιλέω, которые в античности употреблялись для номинации бесплотной любви-дружбы. Соответственно и ἐραστής больше не означает предающегося половой страсти: так теперь может быть назван сам Бог, а также человек, любящий Бога. Кроме того, если в Септуагинте ἐραστής-рачи́тель – это разнузданный сладострастник, то в гимнографии – это христианин, особенно горячо любящий Бога и без остатка преданный добродетелям.

Так, в древнейшем славяно-русском богослужебном сборнике (в Ильиной книге[49]) в последовании Димитрию Солунскому одна из стихир (33г 11–18) читается:

Ὢ τοῦ παραδόξου θαύματος!
О прѣславьноѥ чюдо
ἡ δι᾽ αἱμάτων βαφὴ
кръвавоѥ о|дѣниѥ
τῶν ἐξ ἄθλων τοῦ Μάρτυρος
ѿ страсти мчн҃ка
ἁλουργὸν ἀμφίασμα
цр҃скоѥ одѣниѥ
τῇ Ἐκκλησίᾳ γέγονεν
цр҃кви ꙗвило ся ѥсть
ᾧ κοσμηθεῖσα
имь|же оукрашьши ся
ᾄδει χαρμόσυνα
поѥть съ радостьн|ѫ
τῷ νυμφοστόλῳ αὐτῆς κραυγάζουσα
женихѫ своѥмѫ въпиюшни х҃оу|
ὢ τῶν ὡραίων σου ἀρετῶν, Δημήτριε,
«оле прѣдобраꙗ твоꙗ дѣла,
дьмн|трниѥ,
δι᾽ ὧν Χριστοῦ πέφηνας ὑπέρκαλος
имьже х҃оу прѣоукрашенъ|
ἐραστής, ἔνδοξε.
рачитель бысть славьнъ»·|

В том же источнике стихира первомученику Стефану (93г 1–7) содержит ту же лексическую пару:

Στέφανος χάριτος
Стефанъ испълнь
πλήρης τε καὶ δυνάμεως
бл҃гдти и силъі|
καὶ τῆς Θεοῦ σοφίας ἐραστὴς
бж҃иа м҃дрости рачителю
ἐκμιμεῖται τὸ πάθος τοῦ Κυρίου
подо|бѧ сѧ страсти г҃ни

εὐχόμενος γὰρ
помолѧ бо сѧ|
καὶ τοῖς λίθοις βαλλόμενος
и камениемь сътлемъ
γονυκλιτῶν ἀνεβόα πρὸς τὸν Θεὸν
колѣ|нѣ поклонь възпиаше къ б҃оу
ὑπὲρ αὐτῶν τῶν λιθαζόντων αὐτόν.
за| нѧ иже камениемь побивахѫ|ть и.

Такова примечательная семантическая история лексем ἔρως и ἐραστής: от именования плотской животной страсти они проделали путь до номинации высшей духовной любви.

VI. Мотив парадоксального поведения Наталии

Итак, в разделах II–V мы рассмотрели четыре греческих именования (ἀγάπη, στοργή, πόθος и ἔρως), которым в гимнографических переводах соответствует одно и то же славянское слово – *любовь*[50]. Выше мы постарались на показательном материале, продемонстрировать, что если в античности греческие слова семантически расходились между собой и означали разное качество соответствующей склонности, то в патристическую эпоху они улучшили свою семантику и стали называть одно и то же духовное чувство (хотя, может быть, и различной интенсивности). О том, что гимнография – это распетое богословие, т. е. о том, что для гимнографии характерны патристические смыслы, уже говорилось раньше.

По этой причине для обозначения половой любви в противопоставлении ее любви духовной греческий гимнограф не смог употребить ни одно из четырех слов, и ему пришлось прибегнуть к словосочетанию – πόθος τῆς σαρκός букв. 'любовь плоти'. Если вспомнить, что Адриан и Наталия, согласно житию, были богаты[51], молоды[52] и что брак они заключили совсем недавно[53] (и горячо любили друг друга), а также если учесть, что это был брак, заключенный по чувственным языческим обрядам, то присутствие этого πόθος τῆς σαρκός в их отношениях нельзя исключать.

Христианство ни в коем случае не противится браку, не осуждает и тем более не запрещает плотской любви. Если бы не было гонения, то обычная жизнь супругов-христиан продолжалась бы в полной гармонии, т. е. как сочетание телесного и духовного начал (с преобладанием духовного).

Но Максимианово гонение, поставившее Адриана перед дилеммой отречения от веры и продолжением счастливого брака, преобразовало (прежде только плотскую) любовь супругов (ведь они придерживались разных верований). Адриан говорит Наталии: *«Блаженна еси в женах, яко ты едина познала еси Бога, да спасеши мужа твоего, воистинну ты едина мужелюбица на земли, блажен венец твой, мучеником бо обещница еси, аще и не страждеши муки»*[54]. Наталия поддерживала мужа в правильном выборе, и потому-то Адриан назвал ее истинной *мужелюбицей*[55]. Мы наблюдаем самый настоящий полный смысловой параллелизм (антонимической природы): мужелюбица-язычница стремилась бы избавить мужа от страданий и удержать за собой ради счастливого продолжения брака; мужелюбица-христианка как бы подталкивает мужа к страданиям и к мученической смерти, в надежде не на земное, а на загробное (небесное) продолжение брака. Ср. ее увещание супруга, как оно приведено у Димитрия Ростовского: *«Во единном Бозе углуби ум твой, господине мой, да ничимже устрашится сердце твое. Мал есть труд, но покой безконечный. Кратко страдание, но слава мученическая вѐчна. Вмале претерпѝши болезни, и вскоре со ангелы возрадуешися»*.

Таким образом, если на основании подвергнутого анализу материала реконструировать мотивы поведения Наталии, то они представляют собой альтернативный выбор:

1) она могла поставить на первое место чувство супружеской любви (включающее в себя половую страсть), которое, по закону природы[56], слепо требует «пожалеть» супруга, любыми средствами немедленно избавить его от мучений и вернуть в семью. В таком случае Адриану пришлось бы стать апостатом (отречься от Христа). Апостасия наказывается отлучением от вечной жизни, но наказание совершится не сейчас, а в будущем. Апостасия сопряжена с нестойкой верой;

2) Наталия могла поставить на первое место духовную любовь ко Христу, и в таком случае супругу придется вынести мучения и погибнуть, т. е. стать исповедником[57]. Исповедничество награждается приобщением к вечной жизни. Исповедничество не отменяет любви между супругами и возвышает ее, но все блага совершатся не сейчас, а в будущем. Исповедничество невозможно без стойкой веры в загробное воздаяние[58].

Наталия без колебаний с самого начала выбрала не первое, а второе[59]. Такова рече-поведенческая парадигма, которой она держалась.

VII. Истоки парадоксального поведения Наталии

Итак, вера христианки в Спасителя стала духовной сверхценностью, способной вытеснить природную родственную любовь. Откуда, однако, взялась в христианстве подобная парадигма? Является она инновацией или перед нами продолжение традиции?

После размышлений и разысканий нам представляется, что возможно указать на отчетливый прецедент.

Имеются в виду те страстотерпцы, которые в посвященном им кондаке поименованы как *«прежде мучеников превелии мученицы»* (πρὸ μαρτύρων μέγιστοι μάρτυρες)[60]. Именование – странное. Тем не менее оно логично, поскольку речь идет о ветхозаветных мучениках, известных как *Маккавеи* (их память приходится в месяцеслове на 1/14 августа). Вообще говоря, святые Ветхого Завета, не знавшие Христа, в христианстве известны и почитаются, но все-таки чтобы отмежевать от них новозаветных мучеников, мученики ветхозаветные осмыслены как предтечи.

Собственно, интересующее нас событие изложено во 2-й книге Маккавейской (6:18–31 [история Елеазара]; 7:1 – [история семи братьев[61] и их матери[62]]), но мы воспроизводим его посредством выписок из первопечатного Пролога.

В книге сказано, что *«Антиох сын Селевков, ⟨...⟩ заповеда Полифосу воеводе, да принудит израильтяны вкусити свиных мяс, и Моисеова закона отрещися, и отеческих обычаев. Непокоряющыя же ся повеле мучити без милости, и сопротившися мучителю и отеческия держаще законы мнози убиени быша от них»*. В частности, отказался исполнить царское предписание «Елеазар старец, учитель сый Закону и наказатель», который в своей обличительной речи, среди прочего, сказал: *«Праведницы же с ним* (с Богом) *водворятся в небеснем царствии, в радости неизреченней в бесконечныя веки, ихже бо око не виде и ухо не слыша и на сердце человеку не взыде, яже уготова Бог любящим его»*[63]. Легко заметить, что Елеазару анахронистически приписано цитирование знаменитого фрагмента из послания ап. Павла (1 Кор 2:9)[64], того самого, на который ссылались христиане-мученики, когда с ними беседовал бывший тогда язычником Адриан. Елеазара умучили. Затем к царю подвели семь отроков и мать их Соломонию, и все они также ответили отказом на уговоры царя. В Прологе описывается, как погибали шестеро братьев, начиная со старшего, причем каждый мученик произнес подобающее непреклонное речение. *«И оста седмый юнейший, иже бе*

мал детищь, и предадй и царь матери его, рек: "Увещай его, да сотворит волю мою, и дам ему злата много". Она же паче укрепи и рек ему: "Чадо мое, умри Господа ради, и да не останеши братии твоея, но постигни я в царствии небеснем. Радостен бо ми днесь сии день. Якоже на брак, сице вас на мучение приведох"»[65]. Таким образом, седьмой брат также погиб[66]. Под конец скончалась и Соломония: «*Мати же их Соломонида, понеже скончавшихся онех виде и не стерпевши рук человеческих нападания, помолившися и в разжегшуюся сковраду себе вверже и тако Богу дух предаде*».

Примечательно, что в Библии имеется настоящий (но, к сожалению, в российском православии неизвестный) философский трактат, содержащий осмысление и оправдание подчинения естественных чувств духовной вере и изложенный именно на примере мученичества Маккавеев. Мы говорим сейчас о 4-й книге Маккавейской: этот текст отсутствует как в Танахе, так и в славянской (а стало быть, и в русской) Библии, но он вошел в состав греческого Священного Писания (и представлен в Септуагинте).

4-я книга Маккавейская написана (в т. н. межзаветный период[67]) иудеем, отлично владевшим греческим языком. Приверженность автора иудаизму несомненна, но в тексте или представлены – очень редкие – христианские отголоски, или же он интерполирован христианином.

В 4 Мак исследуется религиозное чувство, руководившее мучениками и по-гречески названное εὐσέβεια 'благочестие'[68]; носители этого чувства именуются *боящимися Бога*[69]. В 4 Мак ставится вопрос, может ли горячая религиозная вера (убежденность) взять верх над не менее горячими земными привязанностями человека, в том числе в случае родительской любви к детям и, по импликации, супружеской любви. Вопрос этот разрешается в положительном смысле[70].

«Приверженные благочестию от всего сердца (ἐξ ὅλης καρδίας) – только они одни могут вынести страдания плоти (τῶν τῆς σαρκὸς παθῶν), поскольку веруют, что они, подобно нашим патриархам Аврааму, Исааку и Иакову, не умирают (οὐκ ἀποθνῄσκουσιν), но живут в Боге (ἀλλὰ ζῶσιν τῷ θεῷ)» (7:18–19). «Поскольку семь братьев пренебрегли страданиями вплоть до смерти (εἰ δὲ τοίνυν τῶν μέχρι θανάτου πόνων ὑπερεφρόνησαν οἱ ἑπτὰ ἀδελφοί), (ныне) все признают, что благочестивое помышление – это владыка над страданиями (συνομολογεῖται πανταχόθεν ὅτι αὐτοδέσποτός ἐστιν τῶν παθῶν ὁ εὐσεβὴς λογισμός)» (13:1).

Вера побеждает родственные чувства.

Действительно, братья, до которых еще не дошла очередь предстать перед мучителем, ободряли тех, которые уже страдали: «...они увещевали их принять муку, и не только пренебрегли их страданием, но и победили [собственные] страсти братской любви (ἀλλὰ καὶ τῶν τῆς φιλαδελφίας παθῶν κρατῆσαι)» (14:1). Автор 4 Мак ссылается на всеобщий закон любви родителей к своим чадам: «Даже неразумные животные (...) имеют приверженность (συμπάθειαν) и любовь (στοργήν) к своим рожденным» (14:14). «Но приверженность к детям на поколебала мать юношей, единомысленную с Авраамом» (τὴν Αβρααμ ὁμόψυχον τῶν νεανίσκων μητέρα) (14:20). «Ради страха Божия (διὰ τὸν πρὸς τὸν θεὸν φόβον) она презрела временное спасение детей (ὑπερεῖδεν τὴν τῶν τέκνων πρόσκαιρον σωτηρίαν). (...) Всех их мать увещевала к смерти ради благочестия (ἡ μήτηρ ἐπὶ τὸν τῆς εὐσεβείας προετρέπετο θάνατον)» (15:8,12). «О святая природа и приверженность родителей и любовь родителей к чадам (...) и материнское непредставимое страдание (μητέρων ἀδάμαστα πάθη)! Эта самая мать, видевшая, как их одного за другим мучают и жгут, не переменила ума ради благочестия» (15:13–14).

Соломония осуществила выбор и в конечном итоге одержала победу.

Эта «святая и богобоязненная мать» (16:12) «не польстилась на избавление, которое сохранило бы семерых сыновей на малое время (πρὸς ὀλίγον χρόνον σωτηρίαν), но, как дочь богобоязненного Авраама, припомнила его стойкость[71] (ἀλλὰ τῆς θεοσεβοῦς Αβρααμ καρτερίας ἡ θυγάτηρ ἐμνήσθη)» (15:27–29). «...Те, которые предали свои тела на мучение ради благочестия (διὰ τὴν εὐσέβειαν), не только превозносимы людьми, но сподобились и Божественной части (θείας μερίδος κατηξιώθησαν)» (18:3). «Чада Авраамовы вкупе с победительной матерью совокупились в лике отцов и восприяли от Бога чистые и бессмертные души (ψυχὰς ἁγνὰς καὶ ἀθανάτους)» (18:23).

Не правда ли, топос, представленный как в мученичестве Маккавеев, так и в житии Адриана и Наталии, – один и тот же? Высшая духовная родительская и супружеская любовь побеждает естественную плотскую любовь матери и жены к чадам и к супругу.

Известно, что между иудаизмом и христианством имеется этическое расхождение. Но есть и преемственность. Обыденная этика иудаизма похваляет родственную любовь, и соответствующие нормы перекочевали в христианство. Сильная же этика иудаизма, однако, в ситуации выбора дает преимуще-

ство любви к Богу, и соответствующие императивы были также восприняты христианством.

Литература

Верещагин 2001 – *Верещагин Е. М.* Церковнославянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001.

Верещагин 2006 – *Верещагин Е. М.* Древнейший славянский богослужебный сборник Ильина книга. Факсимильное воспроизведение рукописи. Билинеарно-спатическое издание источника с филолого-богословским комментарием / Подгот. Е. М. Верещагин. М., 2006.

Верещагин 2007 – *Верещагин Е. М. «Вот подлинный человек, в котором нет лукавства!».* Выявление (не)подлинности в конфессиональном дискурсе // Логический анализ языка. Между ложью и фантазией / Отв. ред. Н. Д. Арутюнова. М., 2007.

Верещагин, Костомаров 2005 – *Верещагин Е. М., Костомаров В. Г.* Язык и культура. Три лингвострановедческие концепции: лексического фона, рече-поведенческой тактики и сапиентемы. М., 2005.

Синайский – Греческо-русский словарь, составленный Иваном Синайским. Т. I–II. М., 1869.

Дворецкий – Древнегреческо-русский словарь / Сост. И. Х. Дворецкий. Т. I–II. М., 1958.

Каталог – Каталог славяно-русских рукописных книг XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР. Ч. 1 и 2. М., 1988.

Крысько 2005 – *Крысько В. Б.* Ильина книга. Рукопись РГАДА, тип. 131 / Лингв. изд., подгот. текста, коммент., словоуказатели В. Б. Крысько. М., 2005.

Лазарев 1973 – *Лазарев В. Н.* Древнерусские мозаики и фрески XI–XV вв. М., 1973.

Минна – Минна. Месяц август. Киев, 1894 [допечатка: М., 1996].

Мясоедов 1918 – *Мясоедов В.* Фрески северного притвора Софийского собора в Киеве // Записки Отд. русской и славянской археологии Имп. Русского археологич. общва. Вып. XII. М., 1918.

Памятники 1896 – Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 2. Славяно-русский Пролог / Под ред. А. Н. Пономарева. СПб., 1896.

Платон – Платон, диалоги «Пир» и «Федр» // *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993.

СК – Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII вв. М., 1984.

Benseler – Benselers Griechisch-deutsches Wörterbuch. Leipzig, 1962.

Delehaye 1902 – Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae ... opera et studio Hippolyti Delehaye. Delehaye, 1902.

Lampe – A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1976.

LS – *H. G. Liddell, R. Scott.* A Greek-English Lexicon. New Edition by H. S. Jones, R. McKenzie. Oxford, 1925–1940.

Wilmer, Melzer 1988 – *Wilmer O., Melzer H.* Lexikon der Namen der Heiligen. Innsbruck; Wien, 1988.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Греческий список имен в данном звене отличается от славянского; ср.: Ἄθλησις τῶν ἁγίων Μακκαβαίων, Ἐλεαζάρου, Σολομωνίδος καὶ τῶν ἑπτὰ παίδων αὐτῆς Ἀβίβου, Ἀντωνίνου, Γουρία, Ἐλεαζάρου, Εὐσεβωνᾶ, Σαμωνᾶ καὶ Μαρκέλλου. Примечательно, что хотя мученики пострадали в борьбе с эллинистами, все же среди их имен представлены не только еврейские.

[2] Начиная с 1 августа в средней полосе России *мак веют*.

[3] *Агиография* (от греч. ἅγιος 'святой' и γράφω 'пишу'; букв. *описание святых*) – жанр книжности, для которого характерны собственные приемы композиции, нарратива, евлогии (похваления [святого]), паренезы (наставления, нравоучения) и прекации (окличка святого, а также молитвы к нему). Иногда употребляется близкий, но не полностью синонимичный термин *агиобиография*; в объем последнего входят только жизнеописания святых, тогда как книги агиографического жанра содержат еще наставительные тексты (преимущественно слова тех же святых).

[4] *Минея*, или *миния* (от греч. прилагательного во множ. числе μηναῖα 'месячные' [sc. βιβλία 'книги']), или *менологион* (от греч. μήν 'месяц' и λέγω 'собираю'; букв. «собрание месяцев») – церковные книги, разделенные по месяцам и посвященные праздникам и памятям по дням солнечного календаря. Минея, представляющая собой собрание богослужебных последований, называется: минея-*петия* (или *-петья*, «предназначенная для пения»; от *петий*), или *служебная* минея. Служебная минея имеет дальнейшее видовое подразделение: *общая* минея, *праздничная* минея, *рядовая* (т. е. со службами на каждый день месяца) и даже (тавтологически) *месячная* минея. Минея-*четия* (или *-четья*, или *четья-минея*, «предназначенная для чтения»; от *четий*) содержит агиографический материал – жития святых и похвальные слова им. В Русской Православной Церкви наиболее известны: Великие минеи-четии Макария, всероссийского митрополита, и Минеи-четии митрополита Димитрия Ростовского (на которые мы в дальнейшем неоднократно ссылаемся). У Димитрия Ростовского под 26 августа приведено житие Адриана и Наталии. Димитрий Ростовский обычно тщательно указывает источники, в том числе греческие, которыми пользовался. На сей раз у него читается: «*От Великой Минии Четьи и от прочиих*».

[5] О том, что такое (славянский) Пролог, как он возник и каким образом получил свое название (вследствие недоразумения), см., например: [Верещагин, Костомаров 2005: 871–872]. В кратком изложении история такова. В конце X или в начале XI в. в Константинополе была создана книга, в которую вошли краткие жития святых на каждый день церковного года. Поскольку книга представляет собой *сборник* житий (из разных источников), она у греков так и называется – *συναξάριον* 'сборник'. Стало быть, у славян, которые обычно заимствовали греческие титулы книг, она должна бы была называться *синаксáрь*, или *синаксáрий*. Греч. *συναξάριον* открывался предисловием, а *предисловие* по-гречески – *πρόλογος* (отсюда и современное слово *пролóг*). Перевод книги на славянский язык был выполнен, весьма вероятно, на Руси (не позже второй половины XII в.). Надписание-заглавие греческого предисловия переводчики приняли за название всей книги. Так и стал греческий *Синаксарь* славянским *Прóлогом*. – Будучи заимствован у греков, Синаксарь-Прóлог, как бы про-

видечески получив себе на Руси новое имя, постепенно, но быстро стал отходить от греческого образца. В него очень рано вошли жития общеславянских святых (Кирилла и Мефодия, первоучителей славянских; Людмилы и Вячеслава [Вацлава] Чешских), а также жития русских святых – равноапостольной княгини Ольги, равноапостольного князя Владимира, князей-страстотерпцев Бориса и Глеба, основателей русского монашества Антония и Феодосия Печерских, князя-исповедника Михаила Черниговского и болярина его Феодора (и другие). Кроме того, в отличие от греческого оригинала, русские книжники почти на каждый день года предложили вниманию читателей и слушателей назидательные поучения (обычно переводные). – Пролог сразу же приобрел широкую известность, стал интенсивно переписываться (сохранилось около трех тысяч рукописных прологов!), а потом и издаваться типографски. Русские составители Пролога черпали из самых разнообразных источников, так что в итоге составилась самая настоящая православная энциклопедия. Действительно, Пролог содержит сведения по всемирной, славянской и русской истории. Приобщает к христианскому вероучению. Дает географические, медицинские, астрономические, календарные и другие научные сведения. Прививает вкус к возвышенному церковно-книжному славяно-русскому языку. Читать Пролог не только познавательно и назидательно, но еще и увлекательно. Пролог хорошо знали, и не случайно, что он вошел в народное творчество и отразился в фольклоре. См. подробнее: [Памятники 1896].

[6] Впрочем, у пророка Исаии есть близкое речение: «Ибо от века не слыхали, не внимали ухом, и никакой глаз не видал другого бога, кроме Тебя, который столько сделал бы для надеющихся на него» (Ис 64:3/4).

[7] Ср. в Притче о талантах (Мф 25:14–30): «Господин его сказал ему: хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего» (Мф 25:21; см. также: Мф 25:23).

[8] Поведение Наталии, противоречащее житейским представлениям о супружеской любви и солидарности, может показаться даже искусительным.

[9] В пространном житии мучеников, помещенном в Минее-четье Димитрия Ростовского, о вере Наталии сказано: *«бяше бо от родителей верных и святых* (т. е. христиан. – *Е. В.*) *рождена, бояшеся же прежде сказати кому свое во Христа верование, в тайне хранимое, понеже видяше лютое от нечестивых на христианы належащее гонение и мучительство. А егда слыша мужа веровавша во Христа и ко святым мучеником причетавшася, тогда и она прият дерзновение явити себе, яко есть христианиня»*.

[10] По изложению Димитрия Ростовского, Наталия горячо любила своего мужа, и когда ей сказали, что муж попал в темницу (поначалу не сообщив, по какой причине), она разорвала свои одежды и горько заплакала о его участи. Когда же узнала подлинную причину, то сбросила разорванный хитон, облачилась во всё лучшее и весьма возрадовалась.

[11] У Димитрия Ростовского прямо сказано, что Адриан подкупил стражей: *«Он же темничным стражем дав дары, изыде»*.

[12] Димитрий Ростовский вкладывает в уста Наталии целый поток упреков, звучащих и в церковнославянской версии вполне по-житейски: *«Отиди от мене, отступниче Божий, солгавый Господеви своему. Не буди ми бе-*

седовати с отвергшимся Бога, ни хощу слышати словес языка лжива, о-безбожне, и окаяннейший паче всех человек! Кто тя убеждаше к делу, егоже не возмогл еси совершити? Кто тя разлучи от святых? Кто тя прелсти отступити от содружества онех? Что тя в бегство обрати, не у на брань изшедша? Еще супостата не видел еси, а уже оружие повергл еси. Не у испущена бысть на тя стрела, а уже язвен еси. Чудяхся помышляя в себе: может ли от рода безбожна и от града нечестивых что добро быти? И от мучителского пламени может ли принестися чистая Богови жертва? Еда ли от проливающих кровь неповинную будет кадило благоприятно Вышнему? И что сотворю окаянная сопрягшаяся сему нечестивому? Не дадеся ми та честь да бых внегда нареклися жена мученикова, но паче сотворихся жена богоотступникова. Кратка бысть радость моя, и на вечное преложися поношение. На малое время хвала мне бысть в женах, и отселе буду в них стыдящися выну». Наталье в ее запальчивости было что припомнить Адриану: и что он из рода язычников, и что живет в языческом городе, и что принадлежал к администрации, и что как воин проливал кровь неповинных. Совсем «по-бабьи» звучит расхожее сожаление о неудачном замужестве. Дело доходит до того, что разъяренная Наталия готова наложить на себя руки: *«Се лстит мя преступник, виждь, како лжет другий Иуда! Отступи от мене, да не убию сама себе!»*.

[13] У Димитрия Ростовского сказано: *«И биен бысть святый, донележе проседеся чрево его, и утроба начат изливатися»*.

[14] Впрочем, желание как можно больше пострадать за Христа – такова парадигма времени. Когда христиан, пойманных в пещере, представили Максимиану и тот приказал немилостивно бить их, христиане, по сообщению Димитрия Ростовского, обратились к царю с такими словами: *«Враже Божий, приставн и еще триех иных да мучат ны, елико бо приставиши к нам мучителей и приложиши мук, толико умножиши нам венцов»*.

[15] Отсюда св. Адриан в западной иконографии изображается как воин, держащий наковальню. Он также считается покровителем кузнецов. См. подробнее: [Wilmer, Melzer 1988: 344].

[16] Греч. проложное житие Адриана и Наталии см. в кн.: [Delehaye 1902]. Оно напечатано также в греческой обиходной минее.

[17] От греч. εὐλογία 'хваление'. Евлогия включает в себя разъяснение высоких нравственных мотивов, стоящих за поведением святого и достойных похвалы. Похваляются, конечно, поступки, но еще больше – намерения.

[18] Нередко в новом ракурсе или посредством неожиданных сопоставлений.

[19] От лат. *precatio* 'молитва, моление'.

[20] Российского государственного архива древних актов.

[21] Указанную минею готовит к изданию Р. Н. Кривко. Он любезно предоставил в наше распоряжение электронный набор последования Адриану и Наталии – как в славянской версии, так и в греческой. Хотелось бы выразить Роману Николаевичу большую благодарность.

[22] Литера r (сокращение: *recto*) знаменует лицевую сторону листа.

[23] Литера v (сокращение: *verso*) знаменует оборотную сторону листа.

[24] Цифры, следующие за номером листа, показывают строки начала и конца песнопения в рукописи А.

[25] Под *бытованием* понимается неоднократное переписывание текста произведения – как во времени (например, на протяжении двух ве-

ков), так и в пространстве (на различных территориях и в разных школах). Поскольку со временем языковые нормы меняются и так как при перемещении антиграфа местный переписчик изменяет исходный текст под влиянием территориального говора, речь идет о накоплении модификаций.

[26] Фрагмент фразы, отчасти завершенный синтаксически (т. е. представляющий собой синтагму), называется *конгруэнтным*, если он, наряду с законченной синтаксической конструкцией, является еще выразителем единой интенции, а также состоит из тематически потенциально-сочетаемой и морфологически согласованной лексики. Сложное предложение может быть выразителем ряда интенций, которые в таком случае распределяются по синтагмам.

[27] Глаголу присущ оттенок значения – 'рассматривать с восхищением', отсюда и просто 'восхищаться'. Поэтому можно было бы перевести: «Когда ты восхищался…». Здесь и далее о семантике греческих слов судим на основании словарей: [Benseler], [LS] и особенно [Lampe].

[28] Рукопись датируется концом XII в. Здесь и далее разночтения заимствуются из коллаций Р. Н. Кривко.

[29] Ὁμολογητής – исповедник веры (confessor of faith), с импликацией, что тот не просто излагает, во что верит, но и не отрекается от веры, причем именно в период гонений, когда его к такому отречению вынуждают.

[30] Примечательно, что в данном фрагменте для именования страдальчества и стойкости метафорически использованы лексемы, по истокам восходящие к публичным состязаниям. Действительно, ἀθλητής – это первоначально 'атлет', участник общественных соревнований, распространенных в античной Греции (т. е. combatant, Wettkämpfer), и лишь в христианскую эпоху – 'мученик'. Примечательно, что переосмысленное (метафорическое) употребление этого термина встречается уже у раннехристианского писателя Климента Римского (в его Первом послании 5:1). Соответственно ἄθλησις – первоначально наименование самого соревнования (contest) и борьбы (struggle), а только затем христианская лексема. Подобным образом πάλαισμα первоначально означает состязание борцов на арене, когда у противников молчаливо предполагается наличие таких качеств, как воля к победе, упорство и готовность сносить физическую боль. Знаменитая греч. *палестра* (παλαιστήριον) – это школа по подготовке борцов. (Ср. у Вяч. Иванова в «Повести о Светомире царевиче» [в книге пятой]: *«А умодельникам и технитам свои дворы уготованы, такожды и зографам, и зодчим, и мусикиим; а борцам юным поприща, глаголемые* ***палестры****, а конникам – ристалища»*.) Переосмысление имело место в христианскую эпоху. Таким образом, видно, сколько смысловых обертонов (фоновых семантических долей) этих двух слов утрачивается в переводе.

[31] В греч. оригинале ἀντὶ τίνος, букв. 'в обмен на что', т. е. «в надежде на какое воздаяние».

[32] Подобная трактовка выводится из одного из суждений Иоанна Златоуста, содержащего отчетливое определение понятия (см: Joannes Chrysostomus, In Epistulam II ad Corinthios, homilia 2:6; рус. версия в «Творениях», т. 10, кн. 2). Молясь об оглашенных, Иоанн изложил прошение: ἵνα αὐτοῖς δώη νοῦν ἔνθεον (*«да даст им божественный ум»*). Поскольку непонятно, что именно имеется в виду (разум человека, направленный на постижение Бога, или разум, даруемый человеку Богом), злато-

устый проповедник обратился к слушателям с риторическим вопросом: «*что значит* νοῦν ἔνθεον?», и, как положено, сам же и дал ответ: ἵνα ὁ Θεὸς ἐνοικῇ ἐν αὐτῷ («*чтобы Бог обитал в нем*» [т. е. в разуме]). По цепочке святитель разъяснил и последнюю предикацию: ὅταν δὲ ὁ Θεὸς ἐνοικῇ, οὐδὲν ἀνθρώπινον ἔσται λοιπόν («*Когда же Бог вселяется в него, то уже ничего не остается в нем человеческого*» [имплицируется: *в разуме*]). Аналогичное суждение, согласно которому когда Христос вселяется в верующего, тот перестает жить своей жизнью, предложено ап. Павлом: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός (живѹ́ же не ктомѹ̀ а́зъ, но живе́тъ во мнѣ̀ х͠ртóсъ; Гал 2:20).

[33] Перед нами повторение ветхозаветной заповеди: וְאָהַבְתָּ אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ [wə²āhaḇtā ²ēṯ yhwh (²ăḏōnāy) ²ĕlōhe͡ykā] (Втор 6:5).

[34] Перед нами повторение ветхозаветной заповеди: וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ [wə²āhaḇtā lərē'ăḵā kāmōḵā] (Лев 19:18).

[35] Заповедь о любви к ближнему повторяется в Апостоле; см.: Иак 2:8, Рим 13:9; Гал 5:14.

[36] Как можно судить по ближнему контексту и по семантической тождеству элементов parallelismus membrorum, то в строгом смысле ветхозаветная заповедь распространяется (только) на единоплеменников: «*Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего* (אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ [²eṯ-bənê 'amme̱ḵā]), *но люби ближнего твоего, как самого себя*» (Лев 19:18).

[37] В такой дословной формулировке заповеди ненависти к врагам в Танахе нет. Близкая предикация от имени антропоморфного Бога-«ревнителя» (אֵל קַנָּא [²ēl qannā²]), т.е. мстителя, все же есть: «*Полною ненавистью ненавижу их* (תַּכְלִית שִׂנְאָה שְׂנֵאתִים [taḵlîṯ śin²āh śonē²ṯîm]): *враги они мне*» (Пс 138/139:22). Впрочем, антропоморфный Танах действительно пронизан духом жгучей ненависти к врагам. О законе многопоколенного воздаяния в Танахе и об отмене его см. [Верещагин 2007].

[38] Версия современной обиходной служебной минеи: (1) *Пречестное страдание*, (2) *доблественная борения* (3) *мучеников, славне, узрев*, (4) *самовольне вдался еси к подвигом* (5) *мужеским умом*, (6) *не пощадив плоти* (7) *любве ради Божественныя*. (8) *Темже прошел еси* (9) *доблественныя подвиги*, (10) *смирив гордость сопротивнаго*, (11) *Адриане терпеливодушне*.

[39] В греч. διὰ τὴν καλοκἀγαθίαν. Нравственный термин καλοκἀγαθία, состоящий из двух половин («красив» + «благ, добр»), означает *безупречность*.

[40] В одном из значений πόθος (или ποθή) близко к семантике паронимической пары πάθος (или πάθη) 'страсть, желание, аффект', 'выход из уравновешенного состояния', 'то, от чего проистекает страдание (способное привести к болезни)'. Ср. медицинский термин *патология*.

[41] По свидетельству Аристотеля, диалог «Пир» имел подзаголовок «Речи о любви».

[42] Собственно, слово συμπόσιον означает 'совместное питие', а оно производилось после насыщения, на втором этапе пира.

[43] Глагол ἐπιθυμέω и имя ἐπιθυμία встречаются в Новом Завете, причем в отчетливых контекстах. Ср.: «...*Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением* (πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν), *уже прелюбодействовал с нею в сердце своем*» (Мф 5:28); «*Возлюбленные! прошу вас* (...) *удаляться от плотских похотей* (ἀπέχεσθαι τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν)» (1 Пет 2:11). В том же послании ап. Петра имеется фраза: «...*Вы в прошедшее время жизни поступали по воле языческой, предаваясь нечистотам, похотям* (ἐπιθυμίαις)» (1 Пет 4:3), и примечательно, что как в славянской синодальной Библии, так и в русской

расшифровано, что имеется в виду под ἐπιθυμία (хо́ждшыма (...) въ по́хотехъ, (въ мѫжело́жствѣ, въ скотоло́жствѣ, въ по́мыслѣхъ); «...*предаваясь (...) похотям (мужеложству, скотоложству, помыслам)*»), тогда как в греческом источнике оснований для подобного уточнения нет. Имеется, наконец, случай синонимической эквиваленции лексем ἐπιθυμία и πάθος: «*Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями* (σὺν τοῖς παθήμασιν καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις)» (Гал 5:24).

[44] Известно, насколько в античной Греции была распространена однополая любовь. «Es war Regel, zumal in Sparta, dass jeder tadellose Knabe seinen Liebhaber hatte, und es war Pflicht jedes edel erzogenen Mannes, um einen Geliebten zu werben» (*«Было правилом, по крайней мере в Спарте, чтобы у каждого физически совершенно мальчика был свой обожатель, и каждый мужчина, получивший благородное воспитание, считал себя обязанным иметь любовника»*) [Benseler 304 (статья ἐραστής)]. В обсуждаемых далее в основном тексте статьи диалогах Платона «Пир» и «Федр» предметом обсуждения на первом месте является именно однополая любовь.

[45] Здесь и далее перевод С. К. Апта. См.: [Платон].

[46] Здесь и далее перевод А. Н. Егунова.

[47] Выделения соотнесены в греческих и славянских текстах, но только в первом заметна паронимическая перекличка всех четырех слов.

[48] Лексема рачение встретилась в Септуагинте всего два раза, однако в качестве соответствия выступает не ἔρως, а другая лексика (хотя и все той же тематической группы). Ср.: И ѿ всѣхъ бо́гѣхъ ѻ҆тце́въ свои́хъ не смы́слитъ, и҆ раче́нїи же́нъ (ἐπὶ ἐπιθυμίαν γυναικῶν), и҆ ѿ вса́цѣмъ

бо́зѣ не ѹ҆разꙋмѣ́етъ, поне́же па́че всѣ́хъ возвели́читсѧ (Дан 11:37); Раче́нїе (βασκανία) бо ѕло́бы

помрача́етъ до́браѧ, и҆ паре́нїе по́хоти (ῥεμβασμὸς ἐπιθυμίας) примѣнѧ́етъ ѹ҆́мъ незло́бивъ (Прем 4:12).

[49] Речь идет о древнейшем богослужебном сборнике, по имени писца (в выходной записи) названном *Ильиной книгой*. Источник хранится в Российском государственном архиве древних актов в Москве (ф. 381 [Син. тип.], № 131; описания см.: [СК: № 76; Каталог: № 16]). Уже осуществлено двухтомное издание Ил [Крысько 2005; Верещагин 2006]. Ил – важное свидетельство проникновения к восточным славянам и бытования у них богослужебных текстов в древнейшую эпоху и отражает *начальный этап освоения на Руси* южнославянского книжного наследия. По своему составу (если иметь в виду состояние основного протографа данной рукописи) – это тот самый славянский *первичный богослужебный (синкретичный минейно-триодный) сборник,* истоки которого восходят к начальному периоду славянской книжности. О природе Ил, ее восхождении к южнославянскому протографу и о том, что она была переписана на Руси, свидетельствуют многочисленные данные языка и текста. Как сказано, Ил отражает тот начальный этап бытования богослужебных книг, когда минейные и триодные каноны помещались еще в одной книге. Архаичность Ил подтверждается еще тем, что рукопись не была исправлена по Студийско-Алексеевскому богослужебному уставу, введенному в Русской Церкви во второй половине XI в. трудами св. Феодосия Печерского. Это единственная неправленая славянская богослужебная рукопись.

[50] В греческом есть и еще одно слово: φιλία – 'любовь, склонность, благожелательность, дружелюбие, преданность', отсюда φίλος – 'друг', и мно-

жество сложных слов-терминов для обозначения отвлеченных понятий, в семантику которых входит склонность к чему-л. (φιλανθρωπία 'человеколюбие'; φιλοκαλία 'любовь к добру'; φιλολογία 'любовь к словопрениям', затем 'любовь к учености'; φιλοξενία 'любовь к странникам', т. е. 'гостеприимство'; φιλοσοφία 'любовь к мудрости' и др.). Для наименования любви между людьми или к людям и к предметам, когда половая страсть исключается, используется только элемент φιλ- (φιλαδελφία 'братская любовь', φιλαλήθης 'друг истины', φιλάργυρος 'любящий деньги', φιλελεύθερος 'любящий свободу' и др.).

[51] У Димитрия есть ремарка: «*Бяше бо им богатство многое, яко обой от родителей славных и богатых рождены*». Когда Адриан вспомнил о своем имении («*Како устроим имение наше?*») и о жизни, с которой предстоит распрощаться, Наталия сказала ему: «*Не поминай земних, господине мой, да не обратят ума твоего к себе, но единому тебе внимай и пецися да совершиши подвиг, нань же призван еси. Да исчезнут от ума твоего вся, яже суть мирская, тленная и душевредная, потщися же видети и получити вечная благая* (...)».

[52] Ср. слова Наталии, пришедшей к мужу в узилище, как они приведены у Димитрия Ростовского: «*Блажен еси, господине мой Адриане, яко обрел еси сокровище, егоже не оставиша тебе родители твои, тако бо благословится человек боятися Господа. Воистину, господине мой, собрал еси ныне богатство в юности твоей, веровав во Христа, коего богатства не бы обрел еси и на старость в еллинском нечестии.* (...) *Да не воспятит тебе от добраго течения щадение юностныя красоты* (...). *Виждь, господине мой, да не пощадиши младости твоея и красоты тела твоего* (...)». О юности и красоте Адриана упоминает также царь Максимиан: «*Поне ныне пощади юность твою* (...), *яко зело болезную о тебе, зря тя мучима и красоту твою погубляему.* (...) *Ты бо благороден еси честных родителей, и аще еси и юн, обаче великих чéстий еси достоин*». Агиограф добавляет от себя: «*Бяше же блаженный Адриан юн и мягкий телом, имый от рождения двадесят осм лет*». По причине юности Адриана соузники святого имели основания сомневаться в его стойкости: «...*мы изначала бояхомся о тебе, немощь в тебе человеческую помышляюще*». Сомнение было свойственно также и Наталии: когда пришли мучители, она просила их начать именно с Адриана, «*бояше бо ся да некако устрашится муж ея, видя таковое лютое мучение и кончину йных мучеников*». О юности и красоте Наталии в житии Минеи-Четии также есть ремарка: «*бяше Наталия рода честна и богата имением, и лицем зело кра́сна, яко ю́на ле́ты*».

[53] В эпизоде, когда Адриан дивился стойкости Наталии, у Димитрия Ростовского есть ремарка: «*Удивляшеся же сицевым глаголом жены юныя, и недавно браку приобщенныя, едва ли бо тринадесят месяцей бяше, отнелиже сопрягостася*». О горячей любви Наталии к супругу можно судить по косвенным показателям. Так, она обращается к нему: «*свете очию моею*». Наталия надеется, что их брак сохранится и на небесах: «*Да якоже бехова совокупно в житии сем, многобедном и грехов исполнéнном, тако пребудем неразлучны и в оной блаженной безболезненной жизни*».

[54] Собственно, Наталия не претерпела прямых мучений за Христа, но тем не менее она, согласно Димитрию Ростовскому, есть «*мученица, аще и без пролития крове, много бо пострада мучеником святым, служащи им во узах*», так что она предстала Христу именно «*в лику мученическом*».

[55] Термин *мужелюбица* представлен в Священном. Писании: **ста́рцемъ тре́звеннымъ бы́ти** (...), **ста́рицамъ** (...) **добрꙋчи́телнымъ, да ꙋцѣломꙋдрятъ ю́ныя**

мꙋ́желю́бицамъ бы́ти, чадолю́бицамъ (ἵνα σωφρονίζωσιν τὰς νέας φιλάνδρους εἶναι, φιλοτέκνους) (Тит 2:2–4).

[56] Свойственному и животным.

[57] В православной типологии святых, наряду с мучениками, есть лик *исповедников*. *Исповедник* (ὁμολογητής) открыто свидетельствует (перед лицом врагов христианства) о своей вере и готов пострадать за нее. Исповедника мучают, но не обязательно предают смерти. Исповедник, погибший за веру, входит в лик *(велико)мучеников*.

[58] Согласно апостолу, *«вера же есть* (...) *уверенность в невидимом* (πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων)» (Евр 11:1).

[59] Более того, когда святая по ошибке подумала, что Адриан стал апостатом и возвращается восвояси, она, как мы помним, ничуть не возрадовалась, а осыпала мужа упреками.

[60] Приводим кондак целиком по обиходной минее: *«Премудрости Божия столпи седмочисленнии, и божественнаго света светильницы седмосвещнии, маккавеи всемудрии, прежде мучеников превелии мученицы: съ нимиже всех Богу молитеся, спастися почитающым вас»*.

[61] В Библии имена братьев не приведены, но в православном месяцеслове (под 1/14 августа) на память «семи мучеников Маккавеев» они указаны: *Авим*, *Антонин*, *Гурий*, *Елеазар*, *Евсевон*, *Алим* и *Маркелл*. Дата мученичества также указана: 166 г. до н. э.

[62] В месяцеслове названо имя матери – *Соломония*.

[63] В Библии указан и еще один мотив его поступка: «...*Недостойно нашего возраста лицемерить, дабы многие из юных, узнали, что девяностолетний Елеазир перешел в язычество*» (2 Мак 6:24). Русский перевод в конце неточный; ср.: εἰς ἀλλοφυλισμὸν.

[64] Впрочем, у пророка Исаии встречается близкое речение: *«Ибо от века не слыхали, не внимали ухом, и никакой глаз не видал другого Бога, кроме Тебя, который столько сделал бы для надеющихся на него»* (Ис 64: 3/4).

[65] В Библии увещевания Соломонии даны более подробно: *«Наиболее же достойна удивления и славной памяти мать, которая, видя, как семь ее сыновей умерщвлены в течение одного дня, благодушно* (εὐψύχως) *переносила это в надежде на Господа. Исполненная доблестных чувств и укрепляя женское рассуждение мужеским духом, она поощряла* (παρεκάλει) *каждого из них на отечественном языке и говорила им: я не знаю, как вы явились во чреве моем; не я дала вам дыхание и жизнь; не мною образовался состав каждого. И так Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью* (τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ' ἐλέους), *так как вы теперь не щадите самих себя за Его законы* (ὡς νῦν ὑπεροράτε ἑαυτοὺς διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους). (...) *Не страшись этого убийцы* (μὴ φοβηθῇς τὸν δήμιον τοῦτον), *но будь достойным братьев твоих и прими смерть* (ἀλλὰ τῶν ἀδελφῶν ἄξιος γενόμενος ἐπίδεξαι τὸν θάνατον), *чтобы я по милости Божией опять приобрела тебя с братьями твоими»* (2 Мак 7:20–23, 29).

[66] В предсмертной речи седьмой брат указал на несопоставимость ценности вечной жизни по сравнению с земным мучением: *«Братья наши, претерпев ныне краткое мучение* (βραχὺν ὑπενέγκαντες πόνον), *по завету Божию получили жизнь вечную* (ἀενάου ζωῆς ὑπὸ διαθήκην θεοῦ πεπτώκασιν)» (2 Мак 7:36).

[67] В промежутке между 5 г. до н. э. и 70 г. н. э.

[68] На иврите это чувство обычно обозначается как 'страх Божий': יִרְאַת אֱלֹהִים [yir'at 'ělōhîm] (Быт 20:11) или יִרְאַת יְהוָה [yir'at yhwh('ādōnāy)] (Ис 11:3, 33:6).

[69] Ср., например: אַשְׁרֵי כָּל־יְרֵא יְהוָה ['ašrê kol-yərē' yhwh ('ādōnāy)], **Бл҃же́ни всѝ боѧ́щїисѧ гд҇а** (Пс 127).

[70] Исследователи отмечают влияние на автора 4 Мак идей стоической философской школы.

[71] Аллюзируется ветхозаветный эпизод (Быт 22:1–18), известный как *акеда* 'связание', когда Бог испытывал Авраама, а праотец изъявил готовность подчинить отцовские чувства и принести в жертву своего единственного сына Исаака.

О. В. Гладкова

К ВОПРОСУ О СИМВОЛИЧЕСКОМ ПОДТЕКСТЕ «ПОВЕСТИ ОБ АВВЕ ГЕРАСИМЕ И ЛЬВЕ» ИЗ СИНАЙСКОГО ПАТЕРИКА

Из 335 слов переводного Синайского патерика[1], пожалуй, более всего известно его 134-е Слово, которое мы вслед за многими коллегами будем называть «Повесть об авве Герасиме и льве»[2].

Повесть неоднократно воспроизводилась в различных изданиях Нового времени[3], пересказывалась в академических историях русской литературы и учебниках[4], с полным основанием можно утверждать, что она хрестоматийно известна[5]. Сюжет об авве Герасиме и льве, который можно было найти не только в Синайском патерике, о чем ниже, встречался в изобразительном искусстве и, в частности, в лубке[6]; патериковый вариант сюжета об отшельнике Герасиме и льве лег в основу «восточной легенды» Н.С. Лескова «Лев старца Герасима»[7].

Отдельного текстологического исследования бытования «Повести» в славянских литературах, насколько нам известно, нет[8]. Судя по имеющимся данным, до XVI в. рассказ о преподобном Герасиме и льве был известен в литературе Slavia Orthodoxa по крайней мере в двух ранних переводах и, соответственно, в двух основных сюжетных версиях: в составе Синайского патерика и близкой патериковому тексту редакции «Лимониса», запечатленной в Прологах I и II редакций[9] и ВМЧ под 20 марта[10], и в более позднем переводе в составе Стишного пролога, откуда «стишной рассказ» попал в нестишной Пролог[11] и в ВМЧ под 4 марта[12]. При этом похвала Герасиму и указание на автора «Повести», «божественного Софрония», повторяется в ВМЧ дважды – в качестве части текста под 4 марта и в качестве отдельной статьи под 20 марта[13]. При наличии ряда сходных моментов в фабуле, указывающих на вероятный общий источник или в крайнем случае на какую-то связь между ними еще на греческой почве, рассказы из Патерика, «Лимониса», Пролога и ВМЧ под 20 марта и из Пролога и ВМЧ под 4 марта в славянских переводах не совпадают

ни сюжетно, ни лексически. Достаточно заметить, что в Прологе и ВМЧ под 4 марта нет, например, начального эпизода излечения льва Герасимом, осел пропадает во время сна льва (в Синайском патерике – когда лев **ѿиде ѿ него не маломь ѿшьствиемь**), никто не приходит выкупать льва и т. д.[14]

Не совсем ясным остается вопрос о дальнейшем генезисе текстов, посвященных Герасиму и льву[15]. В настоящей статье и мы не ставим перед собой таких задач, поскольку эта серьезная тема должна быть исследована отдельно, однако будем обращаться к рассказам[16] о Герасиме и льве в составе Пролога и ВМЧ как к вспомогательному материалу, для более полного понимания «Повести» из Синайского патерика.

* * *

В настоящей статье нам хотелось бы обратиться к сложной и пока еще совсем не раскрытой символической структуре «Повести об авве Герасиме и льве» из Синайского патерика, которая, впрочем, вовсе не является необычной, если рассматривать ее в общем контексте ранней агиографии, в том числе в контексте Синайского патерика в целом.

Отточенная занимательность сюжета и кажущаяся простота «Повести» обеспечивали ей широкую популярность у средневекового читателя, в то же время ее интеллектуальная изысканность, калейдоскопическая переливчатость смыслов и образов, открытые посвященным, были обращены к монастырской и церковной элите. Повесть, как и другие агиографические произведения, была сориентирована для восприятия на трех уровнях смысла – непосредственного содержания, назидательности и мистического, сакрального осмысления описываемых событий[17]. Подобно многим евангельским притчам (а также житиям и не только им), «Повесть» не имеет прямого толкования своего сакрального значения, – смысл евангельских притч потом открывали читателю Отцы Церкви, о чем, например, писал Климент Смолятич в своих Посланиях, предлагая там же свое толкование притчи Иисуса о человеке, шедшем в Иерихон[18].

* * *

Небольшая по объему патеричная «Повесть», на первый взгляд, построена на основе широко известного в фольклоре сюжета о помощи животного человеку в благодарность за оказанную услугу[19]. В науке и преподавательской практике «По-

весть» получила трактовку как образец трогательных отношений между животным и человеком, как пример беззаветной преданности и дружбы. В меньшей мере по понятным причинам, но все же принимался во внимание второй уровень – назидательный, мораль, высказанная в конце «Повести»: **се же вьсе бꙑсть. не ꙗко дш҃ю словесьноу имѣѩща. нъ ꙗко б҃оу хотѧщю. славѧщимъ ѥго прославити. не тък҆мо въ житии семь нъ и по съмрьти. и показати намъ како повиновениѥ имѧахоу. звѣриѥ къ адамоу. прѣжде ослоушаниꙗ ѥго заповѣди и. ѥже въ породѣ пища**[20].

Как и многие другие агиографические произведения эпохи раннего христианства, «Повесть» сохраняет и переосмысляет целый ряд античных сюжетов. В то время когда создавалась «Повесть», когда она бытовала в устной традиции, и потом, когда Иоанн Мосх и Софроний *записали* ее[21], античность продолжала тайно и явно жить в христианстве и рядом с ним, она была еще очень близко, по-разному проявляясь в становлении христианских культов, христианской словесности, в изобразительном искусстве. Образованные христианские авторы прекрасно знали античную литературу и мифологию и, отрицая современное им язычество, находили «оправдание» для классики: «Уже Иустин в своих Апологиях говорит о том, что эллины не были полностью лишены света истины, хотя и воспринимали ее в искаженном виде[22]. По его словам, Гомер и Платон заимствовали у Моисея ⟨...⟩ Например, миф о Персее оказывается искажением пророчества Исайи (VII, 14) о Деве, которая примет во чреве и родит сына ⟨...⟩ У Климента Александрийского ⟨...⟩ на античную мифологию распространяется типологический (прообразовательный) метод библейской экзегетики ⟨...⟩, так что греческие мифы оказываются таким же предызображением (τύπος) христианской истории, как и повествования Ветхого Завета. Например, Одиссей, прикованный к мачте с замкнутыми ушами, когда он проплывает мимо сирен, так же предызображает Христа на кресте, отвергнувшегося от мира, как Его предызображает Моисей, когда Аарон и Ор поддерживают ему руки»[23]. Считалось, «что Гомер, наряду с другими древними мудрецами, предсказал воплощение Спасителя»[24]. Евсевий Кесарийский (IV в.) отождествлял Орфея и Иисуса Христа, что нашло свое отражение и в изобразительном искусстве[25], а Василий Великий (IV в.), свободно ориентируясь в классическом наследии, призывал изучать его и «получать пользу из языческих сочинений»[26]. «Выступая против ереси, средневековый философ

вспоминает о монстрах, с которыми приходилось бороться героям античности, – лернейской гидре и Минотавре», – замечает исследователь латинского «Бестиария» К. Муратова[27].

Проникновение античности шло разными путями: порой незаметно языческий культ перетекал в христианский или дополнял и сливался с ним: миф о Геракле и Афине проявлялся в «Житии Феклы»[28], функции Геракла оказывались перенесенными на апостола Павла[29], архангел Михаил приобретал черты Озириса[30], языческий Гиацинт становился Св. Гиацинтом[31], черты Афродиты проступали в Св. Марине[32], а Тезея – в Св. Георгии[33] и т. д. Порой эта традиция сознательно подчеркивалась, как, например, неоднократно отмечаемая исследователями связь «Жития Галактиона и Епистимии» и романа Ахилла Татия «Левкиппа и Клитофонт»[34]. Существует обширная исследовательская литература, посвященная влиянию эллинистического романа на агиографию[35].

В исторической памяти жили мифологические сюжеты, в агиографии часто можно было увидеть вариации одного и того же сюжета, источником которого оказывался миф[36]. Сюжет о керинейской лани богини Артемиды, пойманной Гераклом, вновь возникал в «Житии Евстафия Плакиды», в котором рассказывалось, как стратилат на охоте погнался за необыкновенным оленем – символом Христа[37], в житии «западного двойника» Евстафия Св. Губерта, в «Житии Петра Афонского», а много позже в житиях Михаила Клопского и Александра Свирского. Бродячие сюжеты наполняли Библию, выходили из нее, вновь переплетались с теми же сюжетами, получали устойчивое символическое истолкование, сохраняя, пусть во многом переосмысленную, изначальную семантику сюжетов и мотивов, уходящую в добиблейские времена. Античные представления о животных включались в средневековые бестиарии и получали христианское осмысление. Солярные легенды об умирающих и воскресающих богах воплотились и в ассиро-вавилонской «Повести об Ахикаре-Акире», которая в славянской книжности во многом была осмыслена как житие, то есть повторно была осмыслена с точки зрения того же сюжета о воскресшем боге – в данном случае уже Иисусе Христе[38], и в мифах о Геракле и Орфее, эпическом сказании об Одиссее, спускавшихся в царство мертвых и в Евангелии, и в эллинистическом романе, и в агиографии. В культурах разных времен и народов появляется герой-змееборец и герой-львоборец, герой-охотник, преследующий Бога-оленя. «Фольклорный материал, из которого в раз-

личные эпохи и в различных странах строилась христианская мифология, весьма разнороден, что обусловлено историческими судьбами христианства как религии», – писал С.С. Аверинцев[39]. При этом бывает сложно сказать, насколько сознательно христианским автором учитывалась каждый раз языческая традиция – была ли это фиксация устного предания, вобравшего в себя бродячий мотив, чье языческое прошлое уже стерлось, или же сознательная ориентация на героя древности, который в этом случае обязательно должен был получить свое знаковое место в христианской истории, как, например, Геракл, Орфей или Александр Македонский, прообразующие Христа[40]. Кроме того, следует учесть, что «языческая мифология могла сознательно перерабатываться в элементы христианской церковной культуры»[41].

В свете сказанного мы будем исходить из того, что выделение мифологической первоосновы (если она есть) помогает лучше понять «Повесть», в которой семантическое ядро античного сюжета, также в свою очередь уходящего в дописьменную эпоху, использует в соответствии со своим замыслом христианский автор.

В «Повести», имеющей сложную композицию, несколько сюжетных линий, объединенных фигурой льва. Основу патериковой «повести» составляют по крайней мере два искусно соединенных «бродячих сюжета» – об излечении животного и его службе человеку в благодарность за оказанную услугу и о приключениях льва и осла. Христианская обработка сюжетов привела к созданию сложного многопланового произведения, символический подтекст которого оказывался понятным лишь посвященным. Начальный эпизод «Повести» представляет собой сюжетно завершенный рассказ об исцелении аввой Герасимом льва, встреченного им на иорданском болоте. Вполне вероятно, что реальный авва Герасим мог увидеть льва в долине Иордана, поскольку доподлинно известно, что в ту эпоху и даже позже там действительно водились львы, о чем, в частности, оставил свидетельство в своем «Хожении» игумен Даниил (начало XII в.)[42]. Известны также случаи обращения животных, попавших в беду, к человеку. Однако сюжет об исцеленном льве встречается не только в патериковой «повести», что, на наш взгляд, доказывает его литературно-фольклорное происхождение. Видимо, рассказ о старце, исцеляющем льва, настолько пришелся по душе христианской аудитории, что помимо св. Герасима он наложился еще по крайней мере на трех святых –

преп. Савву Освященного († 5 декабря), св. Анина († 18 марта)[43] и блаж. Иеронима Стридонского (ок. 342–420 гг.), канонизированного римско-католической церковью[44].

Именно льву уделено большее внимание автора, это становится ясно с первых же строк, в которых говорится, что не старец встретил льва, а лев – старца: **оусърѣте и львъ**. Лев присутствует во всех эпизодах «Повести», – в отличие от старца Герасима, даже смерть которого не означает, как смерть льва, конец повествования, а лишь обозначает его очередной виток.

В христианской традиции лев может выступать одновременно как символ Христа и праведника (ср.: Притч. 28:1) и как персонификация сатаны и пагубных страстей (ср.: Пс. 90:13). «Рыканию льва уподобляется слово Божие (Иов. 4:10–11), всегда производящее потрясающее действие на сердца человеческие (Амос. 3:4–8). Рыкающему льву, *ищущему поглотить человека*, уподобляется диавол, ищущий погибели человеческой (1 Петр. 5:8)», – замечает архим. Никифор[45]. Подробный анализ символики льва в Библии, у Отцов Церкви, в некоторых средневековых произведениях («Физиологе», «Стефаните и Ихнилате» и др.), известных и на Руси, содержится в статье О. П. Лихачевой[46]. Один из показательных примеров двойственной природы льва у О. П. Лихачевой – приведенные ею слова св. Ипполита, папы римского: «Лев Христос, лев и антихрист»[47]. Подтверждает выводы О. П. Лихачевой и «Словарь» О. В. Беловой[48]. Двойственность истолкования основывалась на любимой Средневековьем мысли о том, что «двояко каждое творение, хотя бы в нем предполагали зло, но и добро обретается»[49]. Ту же бинарность льва можно увидеть и в рельефах Дмитриевского собора во Владимире (кон. XII в.)[50], при этом доминирующая роль льва в «Повести» напоминает «главенствующий в храмовом фасадном убранстве мотив льва»[51] Дмитриевского собора[52].

Также двояко истолковывалась фигура льва и в западном бестиарии[53], однако не только лев оказывался символом противоположных явлений и понятий, такую же двойственную природу имели, к примеру, олень[54], петух[55] и собака[56].

В агиографии, в том числе и в Синайском патерике, встреча со львом обычно символически трактуется и как встреча с Христом, и как единоборство с грехами, страстями и самим ангелом тьмы.

В одном из ракурсов калейдоскопически меняющегося в зависимости от точки зрения текста «Повести» лев, пронзенный тростником, является также воплощением Христа – Христа

страдающего, берущего на себя **строупы** – грехи мира сего[57]. Автор «Повести» здесь прибегает к числовой символике: описывая поврежденную ногу льва, он дает 5 глагольных форм, выделяя конструкцию повторяющейся – в начале и конце – лексемой: **имаше бо трьстаноу трѣскоу <u>оунызъшю</u> юмоу. тако ѿ сего отецни юмоу нозѣ. и плънѣ гноꙗ бъіти. тако же оузьрѣ львъ старьца. показаше юмоу ногоу. таже бѣ тазвьна ѿ <u>оунызъшаꙗ</u> порѣзи.** Число «5» напоминает о пяти ранах Христа, что в сочетании с пронзающим тростником (**трьстаноу трѣскоу**) – читай: тростью, копьем – рисует хорошо понимаемую картину распятия. Символические грамматические числовые конструкции, подобные приведенной выше, часто использовались в гимнографии и агиографии. Сходную конструкцию на сходную тему можно увидеть, к примеру, в «Повести о Петре и Февронии»:

И по времени князь Петр иде в баню мытися.
и *повелением девица* помазанием помазая <u>**язвы и струпы**</u> своя.
И един **струп** остави непомазан по *повелению девицы*.
Изыде же из бани.
ничто же болезни чюяше.
На утрии же узрев си все тело здраво и гладко развие единого **струпа** еже бе не помазал по *повелению девичю*.
И дивляшеся скорому исцелению.
Но не восхоте пояти ю жену себе отечества ея ради.
И послав к ней дары она же не прият.
Князь же Петр поехав во отчину свою град Муром здравствуяи.
На нем же бе един **струп** еже бе не помазан *повелением девичим*.
И от того **струпа** начаша многи **струпы** расходитися на теле его от перваго дни.
в онь же поехав во отчину свою.
И бысть паки весь **оструплен** многими <u>**струпы и язвами**</u> яко же и первие[58].

Слова с корнем *-струп-* («струп(ы)», «оструплен») в ограниченном отрезке текста «Повести» образуют нумерологему[59] «8», число райского блаженства, символ Царства Небесного[60]. Возможно, в своей нумерологической загадке Ермолай-Еразм сокрыл еще две нумерологемы: во-первых, повтор слова «струп» разделяется небольшим фрагментом текста без упоминания «струпов», в таком случае число «3» здесь – это «трьблаженое древо, на немьже распятъся Христос» (Служба Воздвижению Честнаго Креста Косьмы Маюмского)[61] и столь любимая Ермолаем Троица, а число «5» в данном случае – пять ран Хри-

ста[62], как и в патериковой «Повести». Кроме того, дважды употребляется двойное сочетание – «язвы и струпы», «струпы и язвы», – отграничивающее рассматриваемый отрезок текста. Двойка – символ двуединой природы Христа – Божественной и человеческой. Таким образом, посредством числового иносказания и лексики («струпы») Ермолай указывает на символическое значение страданий Петра – на распятие и страдания, уподобляющие Петра Христу. Трижды возникает слово «един», что в контексте «Повести» пополняет тему троичности, Троицы, и четырежды – «повеление девиче» (число «4» – нумерологема Нового Иерусалима, о чем еще будет сказано).

Начальная конструкция **оусърѣте и львъ** неслучайна – автору необходимо было подчеркнуть, что не Герасиму отведена здесь главенствующая роль, а льву. Сходные конструкции можно увидеть в житиях Саввы Освященного, преп. Зосимы, преп. Кириака – там, где лев, как и в «Повести», символизирует Христа и одновременно является проводником Божественной воли. Примечательно, что в «Житии Иоанна Отшельника», где лев отождествляется с врагом рода человеческого, этой конструкции нет, льва встречает отшельник. Конструкция **оусърѣте и львъ** отсылает к эпизоду встречи Иакова с ангелами из Книги Бытия: **и҆ срѣто́ша є҆го̀ а҆́гг҃ли б҃жі̑и** (Быт. 32:1)[63], где под ангелами (ангелом), по мнению Отцов Церкви, следует понимать Бога-Сына, Христа[64]. «По сути своей борьба Иакова с Ангелом Иеговы есть тип духовного борения веры, не поддающейся никаким испытаниям и трудностям жизни»[65], борьбы человека со страстями, преодоление испытаний, посылаемых Богом. Таким образом, начальная конструкция не только вновь указывает на льва-Христа, но и на сакральный смысл встречи Герасима и льва: в данном контексте Герасим уподобляется богоборцу Иакову-Израилю, перед читателем предстает человек, переживающий «благое терзание»[66], преодолевающий страсти и достигающий высшей степени смирения – бес-страстия, согласно Иоанну Лествичнику (VI в.)[67]. Интересно, что в качестве Иакова, требующего благословения, в другом Слове Синайского патерика выступает лев, который не пропускает отшельника, пока тот не дает ему **єулогию** (благословение, освященный хлеб)[68].

В то же время сама по себе фигура льва, возникающая рядом со старцем, – это эмблема праведника, каковым является Герасим, согласно Книге Притчей (**пр҃вный же ѩ҆́кѡ ле́въ оу҆пова́лъ** – 28:1). Сравнение праведника и льва есть и в «Житии Сергия Радонежского», причем оно следует сразу после рассказа о ди-

ких зверях и сюжета о прихождении медведя[69], то есть в момент концентрации «звериной темы». В функции эмблемы святого, фактически указывающей на Христа, львы нередки в агиографии, о чем еще будет сказано.

Герасим первого эпизода – это тоже Христос, но Христос исцеляющий. Старец вылечивает льва, и здесь с евангельским совмещается, как уже говорилось, и фольклорный мотив помощи героя животному в обмен на последующую услугу – лев впоследствии пасет монастырского осла[70]. Процесс исцеления выражен в тексте через 8 глагольных форм (4 причастия и 4 глагола), отграниченных в начале и конце конструкции причастием **исцѣленъ**, то есть всего 10, и одновременно 4+4+2; кроме того, в выделенном отрезке текста 8 точек: **<u>исцѣленъ</u> ѿ него <u>бъгти</u>. ꙗко же видѣ и старьць. въ такои бѣдѣ. сѣдъ и имъ и за ногоу и роздвигъ мѣсто изꙗ тръсть. съ многомь гноимь. и добрѣ очистивъ строупъ. и обꙗзавъ платомь поусти и. львъ же ицѣленъ.** Число «10», как и «8» (соответственно в буквенном обозначении і «и десятеричное» и и «и восьмеричное»), указывают на первые буквы имени «Иисус»[71], «2» – на его двойственную природу. Помимо этого, «8», как и «7», символизировала совершенный мир, рай, а число «4» – «идеально устойчивую структуру»[72], выступало как синоним равновесия в мире и как символ Нового Иерусалима – рая[73]. Как уже было сказано, слово **строупъ** понималось в сакральных текстах как «грех». Таким образом, весь эпизод прочитывается как сцена исцеления, освобождения Христом грешного человека или даже язычника[74], «рыдающего» о своих грехах (**зѣло ръıдаꙗ ѿ ногъı своѥꙗ**), приведение его в рай (=лавру), что является восстановлением равновесия и гармонии. На рай указывала также и сама ситуация мирного общения человека и грозного животного, что выводило на известные слова из Книги пророка Исайи: **и҆ пасти́сѧ бꙋ́дꙋтъ вкꙋ́пѣ во́лкъ со а҆́гнцемъ, и҆ ры́сь почі́етъ со ко́злищемъ, и҆ теле́цъ и҆ ю҆не́цъ и҆ ле́въ вкꙋ́пѣ пасти́сѧ бꙋ́дꙋтъ … и҆ во́лъ и҆ медвѣ́дь вкꙋ́пѣ пасти́сѧ бꙋ́дꙋтъ … и҆ ле́въ а҆́ки во́лъ ꙗ҆́сти бꙋ́детъ плѣ́вы** (Ис. 11: 6–7)[75].

Само имя старца и его особое место в обители опять же указывают на Христа. Современные святцы дают толкование имени «Герасим» как «почтенный»[76], что вполне согласуется с его ролью в жизни лавры – в тексте он называется аввой и старцем, у него есть ученики[77]. «Почтенный» – это тот, кто «внушает» «глубокое уважение»[78], кого чтут, почитают, это может быть, как в данном случае, старец, учитель, но это и Христос, почитаемый всеми верующими в него. Герасим, как и любой другой святой, п о д о б е н Христу[79], а в ряде символиче-

ских слоев (или ракурсах) текста, уходящих во вневременное бытие, он – сам Христос[80]. Митрополит Трифон (Туркестанов) говорил, «что наставник не иное что есть, как человек, который носит на себе лицо Спасителя»[81].

Перемещаясь по воле автора на следующую позицию, видишь уже совсем другое распределение ролей. В этом ракурсе Герасим – человек или сам Христос – побеждает страсти, грехи, самого дьявола, олицетворением которых выступает лев. Образ святого – «воина Христова», находящегося в непрерывном борении, восходит к посланиям апостола Павла, о чем подробно говорил Д. М. Буланин[82]. Наличие в патериках символики «лев-грех» предполагала О. П. Лихачева[83]. В Синайском патерике немало сюжетов, где льву отводится такая роль. Успешная борьба старца с дьяволом и искушениями передается через сюжет, в котором львы либо прогоняются, либо подчиняются воле отшельника и даже оказывают ему особое почтение, как, например, в известном Слове 259, где рассказывается о льве, вставшем на задние лапы, чтобы пропустить старца, идущего по узкой горной тропе[84]. Символический подтекст здесь очевиден: праведник преодолевает искушения мира сего и самого дьявола. Собственно говоря, Слово 259 является прямой иллюстрацией к словам Христа из Нагорной проповеди: ѹ҆́зкаѧ врата̀, и҆ тѣ́сный пꙋ́ть вводѧ́й въ живо́тъ, и҆ ма́лѡ и҆́хъ є҆́сть, и҆̀же ѡ҆брѣта́ютъ є҆го̀ (Мф. 7:14). Слово 231 рисует льва, которого старец пытается отучить есть мясо, однако лев не выдерживает, и старец прогоняет его от ворот, ведущих в пещеру, троекратно сложенной веревкой[85]. Один из символических подтекстов здесь также очевиден: монах, уходя из мира, затворяет ворота греху силой Святой Троицы. Случается, что звери пожирают (Слово 235)[86] или милуют старцев (Слово 126)[87] – таким образом исполняется воля Божья. Прообразующим сюжетом в данном случае является ветхозаветная история человека Божия, который в неведении нарушил Божественную волю и был растерзан львом (3 Цар. 13:24–26). Однако пример служения льва старцу в Синайском патерике только один – в «Повести об авве Герасиме», чья святость была столь велика, что даже дьявол (= лев) попал к нему в услужение[88].

Библейская двойственность образа льва, как уже говорилось, отразилась и в рельефах Дмитриевского собора (Геракл–Самсон–Давид–Христос, побеждающий льва, и в то же время лев-Христос)[89]. Дикие звери как воплощение воинства ангела тьмы, искушающего подвижника, появляются, к примеру, в «Житии

Сергия Радонежского»[90], много позже упоминается этот мотив и у Серафима Саровского[91]. В текстах о Герасиме и льве Пролога и ВМЧ, как уже было отмечено, сцена исцеления льва отсутствует, однако в предваряющем стихе из ВМЧ, как бы в замещение отсутствующего эпизода, говорится: **послоужи ѕвѣрь герасимоу на старость. ѕвѣри страсти оубившемоу. преже ошествїа житїискаго**[92], хотя ни в проложной редакции, ни в патериковой повести нет даже намека на физический поединок, а тем более убийство: все решается на символическом уровне.

В агиографии, гимнографии, у Отцов Церкви, повторим еще раз, можно найти массу случаев отождествления львов (шире – диких зверей и, конечно, змей) со страстями, с дьяволом и его кознями. Как борьбу со страстями, к примеру, толкует эпизод с потерей детей Евстафием Плакидой (одного сына уносит лев, другого – волк) «Служба святому» Феофана Начертанного:

Спсена бъіста бмь ·
ѿ расхъіщениꙗ звѣри/ сна ти ·
мүнүе хвъ еүстаѳие ·
звѣри мъісль/нъіꙗ побѣдиста ·:· | |[93],

хотя и в реальном коде жития ни о каком поединке речи нет. О зверях-страданиях, возникающих от неверия, говорит Ефрем Сирин[94]. Знаменитый оптинский старец преп. Амвросий, ссылаясь на своего предшественника Исаака Сирина, также сравнивал неподобающие помыслы, страсти с хищными зверями – на сей раз с волками[95]. Змеи как грехи толкуются в «Пандектах» Антиоха, о «душевных зверях» говорит «Пчела»[96]. Основное оружие против зверей-страстей у инока – послушание: «Послушание теперь (в Пахомиевых монастырях, IV–V вв. – *О. Г.*) стало главной монашеской добродетелью и все настойчивее восхваляется в аскетической литературе», – отмечает М. Н. Скабалланович[97] и приводит в качестве доказательств примеры, интересные для нашей темы: «У прп. Антония: "покорность *с воздержанием* покоряет зверей" ⟨...⟩. Прп. Иоанн, уч. Павла (должно быть, V в.), благодаря послушанию связывает гиену»[98]. И так далее.

* * *

В начальном эпизоде «Повести», с нашей точки зрения, проступает аналогия с героем-львоборцем, в античности нашедшем свое воплощение в фигуре Геракла, в Ветхом Завете –

в образах Самсона и Давида, в известном смысле пророка Даниила: как и названные сюжеты, рассматриваемый сюжет «Повести» строится на столкновении героя и льва, один из символических ракурсов рассматриваемого эпизода «Повести» – борение, поединок, заканчивающийся победой героя, – вспомним отсылку к Иакову.

Возможно, широко известный не только в античности, но и в Средневековье сюжет о победе Геракла над немейским львом (первый подвиг Геракла) не тонет среди своих библейских аналогов, не заслоняется ими, а существует параллельно с ними в символическом коде «Повести», подобно параллельным изображениям названных сюжетов на стенах Дмитриевского собора и не только там[99]. То есть к сюжету о победе Геракла «Повесть» восходит не только генетически, но даже символически. Основания для такого предположения следующие.

Как в мифе, так и в «Повести» эпизод непосредственного поединка имеет трехчастное членение и при этом сходные мотивы в совпадающих частях:

Сюжет о Геракле[100]	Повесть	Сходные мотивы
1) Геракл выпускает в льва три стрелы	1) лев «пронзается» расщепившимся тростником, тростниковой щепкой (**имаше бо трьстяноу трѣскоу оунъзъшю ѥмоу**)	мотив «пронзания» льва
2) ударяет льва палицей	2) Герасим изымает **тръсть** и очищает рану	близкий контакт через предмет, причиняющий вред
3) душит льва руками	3) перетягивает ему лапу платом (**обязавъ платомь**)	круговое, замыкающее, стягивающее движение, направленное на льва и знаменующее развязку

Библейские герои расправляются со львами без помощи каких-либо орудий, на что специально обращается внимание, при этом и сама по себе структура поединка оказывается иной: **И сни́де самѱѡ́нъ ... во ѳамна́ѳу, и̓ прїидо́ша до вїногра́да ѳамна́ѳа: и̓ сѐ, львичищь рыка́ющь во срѣ́тенїе є̓мꙋ̀. И̓ сни́де на него̀ дх҃ъ гдⷭ҇нь, и̓ растерза̀ є̓го̀ ꙗ̓́кѡ ко́злища ѿ ко́зъ, и̓ ничто́же бѧ́ше въ рꙋ́кꙋ є̓гѡ** (Суд. 14:5–6); **и̓ є̓гда̀ прихожда́ше ле́въ и̓лѝ медвѣ́дица и̓ восхища́ше ѿ ста́да ѻ̓вцꙋ̀ є̓ди́нꙋ: и̓ а̓́зъ**

вслѣ́дъ є҆гѡ̀ и҆схожда́хъ и҆ поража́хъ є҆го̀, и҆ и҆сторга́хъ и҆з ѹ҆́стъ є҆гѡ̀ (взѧ́тое): и҆ а҆́ще воспротивлѧ́шесѧ мнѣ̀, то̀ взе́мъ за горта́нь є҆гѡ̀, поража́хъ и҆ ѹ҆мерщвлѧ́хъ є҆го̀: и҆ льва̀ и҆ медвѣ́дицꙋ бїѧ́ше ра́бъ тво́й (I Цар. 17:34–37).

Обращает на себя внимание также некоторое созвучие имен, мерцание в них сходных звуков: Ἡρακλεᾳης (-κλῆς) Ἱεραᾳσιμος; **Ираклъ – Герасимъ** – *ира – ера*[101].

Геракл, борец зо «зверем – смертью»[102], достигший бессмертия в результате своих подвигов, отождествлялся в христианской традиции с Христом, ряд дополнялся также ветхозаветными героями-победителями львов – Самсоном и Давидом, в известном смысле пророком Даниилом. Все они прообразовали Христа. Слава Геракла выходила далеко за географические и хронологические границы античного мира[103]. «Христианские богословы полагали, что язычники создали Геракла из Самсона. В "Хронике" Георгия Амартола в рассказе о Самсоне, который "рукама раздеръ уста львова", говорится, что эллины знали его под именем Иракла. Геркулес, как и Самсон, являлся символом Христа. Это Deus virtutis, согласно Рабану Мавру», – писал В. П. Даркевич[104]. «В древней Руси миф о Геракле был известен уже с конца XI в.»[105]. Подвиги Геракла в составе ряда отождествлений (Геракл – Самсон – Давид – Христос – Всеволод) вошли в иконографическую программу Дмитриевского собора[106], дали сюжетную основу агиографическим произведениям, о чем уже говорилось. Святитель Василий Великий приводит назидательный пример из жизни Геракла[107], Геракл мог восприниматься как один из святых воинов[108], в то же время Геракл мог попасть в сонм языческих богов, и тогда отношение к нему было отрицательное[109]. Русская агиография знает по крайней мере одно сопоставление святых с Гераклом и другими героями, правда, не в пользу последних – в «Житии Михаила Клопского» редакции В. М. Тучкова: «Слышах бо некогда книгу прочитаему Тройскаго пленения (перевод латинского романа XIII в. Гвидо де Колумна "История разрушения Трои". – *О. Г.*), в ней же многия похвалы плетены еллином от Омира же и Овидия. И аще убо единыя ради буйственыя храбрости толиких похвал сподобишася, яко незглажение памяти их долговременьством преходных лет, но аще и храбр Еркул, но и в нечестиа глубине погружашеся, и тварь паче Творца почиташе, тако же и Ахилл и Тройскаго царя Приама синове вси, еллини суще и от еллин похваляеми, толикы прелестныя сея славы сподобишася, кольми паче мы должни похваляти же и почитати святых, ... иже толику победу на врага по-

казавше и толику благодать от Бога приемше, яко не токмо человеком, но и аггелом сих почитающим и славящим»[110]. Анализируя этот пассаж, Д. М. Буланин приходит к выводу: «...сопоставление древних воителей и святого перерастает в их противопоставление по конфессиональному признаку. ⟨...⟩ Получался двойной параллелизм: нечестивые троянские герои так же противостоят христианскому подвижнику, как прославляющие этих героев риторы противостоят христианским панегиристам»[111]. Панегирик образованного автора уже далек от того отношения к античности, которое присутствовало у некоторых ранних христианских авторов, в то же время в рассуждениях Тучкова можно увидеть своего рода отзыв, ответ на раннехристианские отождествления – в конце XV в. сравнение святого с античным героем, как и прежде, возвышало святого, но отождествлять святого с героем языческого прошлого, как бы велик он не был, а самого «эллина» с Христом, по всей вероятности, уже не следовало.

Герасим «Повести» продолжает названный ряд (Геракл – Самсон – Давид), как продолжают его и некоторые другие герои Синайского патерика – «победители» львов, при этом каждый член названного ряда является одновременно прообразом Христа, а герои патерика уподобляются ему. Уподобление Герасима Христу помимо всего прочего подчеркнуто и числовой символикой: на Христа указывает первое же число текста («1»)[112], появляющееся сразу же в качестве обстоятельства времени – начала деятельности аввы (**ходѧ єдиною по блатоу**).

* * *

На наш взгляд, функции льва в «Повести» сходны с функциями льва в других агиографических произведениях. Так, в «Житии Марии Египетской» лев, появляющийся, чтобы ископать могилу святой, – это Христос, принимающий Марию в Царство Небесное, это дьявол, побежденный и служащий, это и сама праведница, победившая искушения мира сего и самого врага рода человеческого. Впрочем, о связи «Луга духовного» и «Жития Марии Египетской» неоднократно говорили исследователи[113]. Сходные мотивы встречаются и в других житиях[114]. Интересен в этом плане эпизод из апокрифического «Слова о трех мнисех, како находили святаго Мокарья», где Макарий рассказывает, как после того, как он совершил тяжкий грех (в помыслах согрешил с женщиной), львы, дотоле в мире жившие с ним в пещере, отказались подойти к нему (чи-

тай: Христос отвернулся от грешника), по просьбе грешника они выкопали ему яму, где он просидел три года[115], пока Господь его не простил и львы не вернулись к нему[116].

Лев не оставляет старца, а следует за ним ꙗко свои оученикъ, а старец помеща юмоу хлѣбъ и мочена сочива. Вкушение хлеба здесь, конечно, указывает на евхаристию. Так в «Повести» начинается столь важная для всего Патерика в целом тема ученика и Учителя, неизменно рассматриваемая прежде всего как проекция евангельской темы Христа и апостолов.

Мотив принятия львом или даже львами пищи, хлеба от старцев встречается в Патерике. Так, например, в Слове 2-м рассказывается о старце, питавшем львов в своей пещере, состав пищи при этом не уточняется[117]. Кроме «Повести» (то есть Слова 134-го), о львах, принимающих именно хлеб, говорится в уже упоминавшихся Словах 164-м[118] и 231-м[119]. Лев, семь месяцев принимавший из рук старца хлеб, а на восьмой обагривший себя кровью какой-то невинной жертвы, явно указывает на ученика, отказавшегося от хлеба жизни, то есть от Христа, от царства небесного[120] и предавшего Учителя, иными словами, на Иуду. Иуде таким образом уподоблялся любой ученик или монах, не выдерживающий тягот избранного подвига и поддающийся искушению, – сюжетов на эту тему немало в Патерике.

Думается, что один из многих символических подтекстов эпизода о прихождении медведя[121] к Сергию Радонежскому по-своему продолжает тему ученика и учителя и предвосхищает появление на Маковце, а затем и во всей Русской земле учеников Сергия[122].

В прямой зависимости от этого эпизода находится известный рассказ старицы Матроны Плещеевой о кормлении медведя Серафимом Саровским[123], при этом сам преп. Серафим вспоминает св. Герасима: «Помнишь ли, матушка, у преподобного Герасима на Иордане лев служил, а убогому Серафиму медведь служит»[124].

* * *

Итак, указанный сюжет из 134-го Слова Синайского патерика может быть прочитан следующим образом. Прежде всего, миролюбие страшного зверя есть свидетельство необычайной святости старца, достигнутого им бес-страстия и христианской любви, а также понимание локуса, в центре которого на-

ходится святой, как рая, где зверь отказывается от своей земной жестокости.

Покоренный зверь – это покоренные страсти и сам ангел тьмы. В то же время лев данного эпизода «Повести» – это и Христос, страдающий за грехи мира сего. Это ученик, принимающий «хлеб жизни» из рук Учителя. Это и эмблема святого, знаменующая его победу надо всем земным и достижение Царства Небесного.

Герасим – это Христос исцеляющий, Христос-Учитель. Это Геракл-Самсон-Давид-Христос, побеждающий ангела тьмы в образе льва.

В завершение отметим и тот факт, что раннехристианская традиция изображения святых и сопутствующих им зверей, никак не проявившаяся на Руси в первые века христианства, актуализировалась позже – в XV в. («Житие Сергия Радонежского», «Житие Михаила Клопского»), в XVI в. («Житие Александра Свирского», «Повесть от жития Петра и Февронии») и в XIX в. – в «Жизнеописании Серафима Саровского».

* * *

Рассказ об излечении Герасимом льва, с одной стороны, имеет вполне завершенный сюжет, с другой стороны, служит завязкой для следующего, столь же завершенного композиционного отрезка, также являющегося «рассказом в рассказе» и повествующего о приключениях льва и осла. В его основе видится миф об умирающем и воскресающем божестве плодородия, солнечном божестве, нашедшем воплощение в столь широко распространенном в древних литературах сюжете о превращении человека в осла, а затем возвращении ему прежнего обличия при помощи божества и окончательном триумфе. Вариации сюжета о превращении человека в осла отмечены в Древней Индии (легенда о гандхарве)[125], в Греции («Лукий, или осел» Псевдо-Лукиана), в Риме («Метаморфозы, или Золотой осел» Апулея) и других странах. Генезис сюжета неоднократно рассматривался в самых разных работах, особенно ярко у О.М. Фрейденберг[126], в какой-то мере у С.В. Поляковой[127]. Однако «Повесть о Герасиме и льве» из Синайского патерика никто из исследователей в этой связи не привлекал, а между тем трансформация международного сюжета там удивительно интересна.

Ближе всего «Повести» оказываются греческая и римская версии. Сопоставим основные сюжетные узлы романа и «Пове-

сти». В романе рассказывается, как человек был превращен в осла за не очень страшный порок – любопытство. В «Повести» физического превращения в осла (который уже есть) нет, есть «превращение» в осла по функции: лев, которому поручено было пасти осла, не уберег его, и осла увел погонщик верблюдов. Вина льва, так же как и Луция-Лукия в романе, невелика, – он всего лишь куда-то отлучился, в Прологе и ВМЧ, кстати, говорится, что лев заснул, что тоже вполне простительно. Между старцем Герасимом и львом происходит трогательный в своей простоте диалог, в результате которого лев добровольно принимает на себя обязанности осла по снабжению обители водой из Иордана, то есть фактически лев обращается в осла. Обратим также особое внимание на то, как построен этот диалог, ведь происходит он между человеком и бессловесным животным. Реакция льва (**приде ... з҃ѣло оунъıвъ и дрѧхлъ ... ꙗко ч҃лкъ стоꙗше млъчѧ и долоу зърѧ**) описана столь выразительно и согласно человеческим чувствам, что остается полное впечатление, что лев именно «говорил», хотя в «Повести» он не произносит ни слова. Можно с полной уверенностью сказать, что эмоциональному состоянию льва уделено в «Повести» больше внимания, чем реакциям аввы Герасима или какого-либо другого персонажа: лев «плачет» в начале «Повести» от раны, испытывает угрызения совести при утрате осла, **радоуѧ сѧ въкоупѣ и зовъı**, когда возвращает осла в лавру, «рыдает» о смерти аввы (на плаче льва мы остановимся специально) и, наконец, пережив целую гамму чувств (**поклонисѧ и сь. и оударѧꙗ главою о землю з҃ѣло и ревъı**), умирает на его могиле.

Символический подтекст в описываемом отрезке текста (история потери и нахождения осла) не менее богат, чем в начальной части. Во-первых, осел является столь же древним символом того же солнечного божества, что и лев, – в христианстве это Христос[128]. Осел, как и лев, также имеет двойственную природу[129], о чем свидетельствуют, в частности, и рельефы Дмитриевского собора, на стенах которого наряду со львами расположилось множество ослов-онагров[130]. Ситуацию замены осла львом дублирует библейский текст: «всякого осла заменяй агнцем» (Исх. 13:13). Выстраиваемый ряд «осел – лев-агнец – Христос» получает здесь же и далее в тексте свое развитие. Во-вторых, мотив «водоносного осла», как его называет Пролог, также относится к древнейшим и напоминает, в частности, об ослах, спасших евреев от смертельной жажды[131], таким образом замена осла львом, добровольно принимающим стра-

дание, может читаться как смена Ветхого Завета Новым, Закона – Благодатью. В-третьих, безропотное принятие на себя обязанностей другого (львом – обязанностей осла) – это пример идеального послушания, отказ от своеволия и следование воле старца, то есть образец монашеского служения.

Лев носит воду в четырех кувшинах, помещенных в короб: **ношаше кан'пилии комърогъı имоущь четъıри**. Появление фигуры льва с четырьмя кувшинами порождает очередной ряд символических подтекстов. Во-первых, славянский автор намеренно оставляет грецизмы, сакрализующие текст, – прием, распространенный в агиографии, особенно в ранней[132]. Они сразу указывают на нужное место в Евангелии[133] и соответственно на возникновение евхаристической символики[134]. Четыре кувшина с водой хорошо согласуются с четырьмя ведрами воды, задействованными в сцене жертвоприношения – прообразе Евхаристии (3 Цар. 18:34)[135]. Лев с четырьмя кувшинами принимает образ литургического четырехугольного агнца, Христа, распинаемого на четырехконечном кресте, а **одиною воинъ** не замедливает явиться[136]. Связь сюжета о Герасиме и льве с Евхаристией была очевидной для автора древнего мраморного рельефа из храма № 19 («храм с ковчегом») Херсонеса, художник поместил на алтарной преграде (!) целый ряд евхаристических сюжетов: «изображения двух рыб, св. Герасима Ликийского со служившим ему львом, а также гранатового и сливового дерева с обильными плодами»[137]. Рельеф с Герасимом и львом сохранился не полностью, однако хорошо виден кувшин, который Герасим держит в левой руке, левая лапа льва приподнята. Что это – сцена исцеления? Но в тексте ничего не говорится о каких-либо снадобьях, примененных Герасимом, у него был только «плат», которым старец перевязывал льву «ногу»[138]. Или это изображение того момента, когда старец велит льву исполнять работу осла? Возможно, это соединение двух эпизодов, о чем свидетельствует поднятая лапа (тема исцеления) и кувшин (тема ношения воды).

Лев, добровольно несущий четыре кувшина, напоминает и о бесконечно варьирующейся в Библии и гимнографии теме четырехугольного Иерусалима (постоянном прообразе лавры в «Повести») – символа рая и воскрешения из мертвых[139], а также может быть истолковано как появление еще одного сочетания чисел: 1 (лев = Христос) + 4 (то есть евангелиста), соответственно символизирующего церковь[140]. При этом не следует забывать, что все это еще и связано с символикой

воды – Св. Иордана (река пять (!) раз названа именно Св. Иорданом)[141], то есть по сути здесь идет речь о мистическом воссоединении «земной церкви, поврежденного человечества со Спасителем», о евхаристическом пресуществлении «всех христиан в жизнь вечную»[142]. Наконец, появление нумерологемы «4» опять, как и в эпизоде исцеления, свидетельствует о восстановлении утраченного было – из-за потери осла – равновесия.

Следующий эпизод с появлением воина, дающего старцам три златника, чтобы они купили себе нового осла вместо льва, – один из сложнейших в тексте по тому количеству символических подтекстов, которые он несет, хотя, на первый взгляд, фигура воина может показаться излишней, во всяком случае, в проложной версии воина нет.

Фигура воина связывается с предыдущим повествованием как евхаристическая цитата (четырехугольный агнец – один воин). В мифологическом сюжете об осле воин «Повести» соотносится с богом – богиней – жрецом, которые помогают ослу вернуть свой первоначальный облик[143]. В композиции самой «Повести» эпизод с воином повторяет начальный эпизод: это опять воин и лев, то есть Геракл-Самсон-Давид и лев, то есть Христос, поборовший страсти и искупающий грехи мира сего. Воин, как и Герасим, опять вызволяет – на сей раз выкупает – льва. Мотив выкупа часто связывается в агиографии с искупительной жертвой Христа, причем немаловажно здесь и то, что выкуп этот производится добровольно, из сострадания и милосердия. Часто в сцене выкупа фигурируют денежные суммы, кратные 30 иудиным сребреникам[144], однако аналогия с Иудой может повреждаться[145]: серебро при этом обращается в золото – символ царской власти, божественной природы и мученичества[146], символ Христа. Появление золота – одновременно и реплика из мифологии: осел назван «золотым», потому что он сам является солнечным божеством[147]. В нашем случае «золотыми» получаются оба – и лев, выкупленный золотом, и осел, купленный на золото. Итак, о том, что воин может пониматься как Христос, свидетельствует следующее: соотнесенность с «золотым» божеством античного сюжета (соотнесенность по функции (освободитель – искупитель) и по детали (золото)), повторная соотнесенность с подвигами Геракла-Самсона-Давида (Геракл – Христос, побеждающий страсти). Кроме того, на Христа указывает числовая символика: помимо уже упоминавшихся трех златников, рядом с воином появляется число 1 (**одиною воинъ**), причем это число впервые появляется именно в пер-

вом эпизоде (там оно связано с Герасимом — **ходѧ іединою**), а последний раз — в эпизоде с воином, обозначаясь в тексте, так или иначе, шесть (!) раз. Шестерка — трагическое число, оно, конечно, связано с окончанием земного времени, с искуплением-распятием[148], и в «Повести» оно начинает череду шестерок, ведущих к смерти героев. Число 3, помимо прямого называния, сокрыто еще в синтаксической конструкции из трех глагольных форм, обозначенных союзом «и»: **и видѣвъ льва и видѣвъ льва Ω и оувѣдѣвъ винноу Ω и вънимъ три златьникы.** Для того чтобы конструкция была хорошо выделяема, автор (или писец?), как нам кажется, обозначил ее не только синтаксически, но и графически: предшествующее «и» он дал как ї — «и десятеричное», при том, что «и» конструкции — это все «и восьмеричные». Входило ли в замысел автора суммирование двух троек и получение еще одной шестерки, сказать трудно. В эпизоде есть и нумероформа 4: союз «и» появляется четвертый раз, когда опять происходит восстановление равновесия и справедливости: **и свободать Ѿ таковыя работы льва**; слово «вода» появляется последний, четвертый раз, и тема воды заканчивается на данном этапе благополучным разрешением.

В этом эпизоде есть и семантика освобождения от пут, плена, рабства, то есть Воскресения. На наш взгляд, при желании здесь можно увидеть не только Воскресение самого Спасителя, но и, на что указывают четверки, в том числе четыре кувшина, «опутывающие» льва, предшествующее ему воскресение четырехдневного Лазаря — также освобождаемого Христом от пут-пелен смерти.

Появление воина — кульминация «Повести», это перелом к грядущему триумфу и последнему земному испытанию — смерти, о чем повествуют появляющиеся шестерки. Здесь фигура воина соотносима с тремя волхвами, возвестившими о рождении и грядущей смерти Царя Иудейского (Мф. 2:1—12). Как и волхвы, воин приходит поклониться, вознести молитвы (**мл҃твы дѣлѧ къ старьцю**), видит льва-агнца-осла (= Христос в яслях)[149], приносит золото — символ царской власти и божественной сущности[150]; три златника откровенно коррелируют с последующими тремя верблюдами, приведенными львом в лавру, — число «3» только в этих двух случаях называется прямо, а верблюды также указывают на волхвов[151].

Последующее возвращение львом осла вкупе с верблюдами и даже грузом, на них лежащим, читается как вход Христа в Иерусалим. Как доказала О.М. Фрейденберг, евангель-

ская тема входа в Иерусалим имеет глубокие корни в мифологии, в частности, проявляется она и в романе об осле[152]. В «Повести», таким образом, опять встречаются вариации одного и того же сюжета: триумфальное возвращение и превращение осла, символизирующее возрождение божества (развязка романа об осле), и вход льва-Христа на освобожденном осле[153] в лавру-Иерусалим (окончание сюжета об осле-льве в «Повести»). Аллюзии со входом в Иерусалим прочитываются достаточно легко: караванщик сам следует **въ ст҃ъи градъ**, когда на своем пути, перейдя Иордан, то есть сакральную границу, встречает льва, уводящего у него караван с пшеницей (опять тема хлеба жизни, в данном случае как бы возвращаемого львом в благодарность за «хлеб и сочиво»), причем караванщик сам оставляет свой караван, и льву не приходится прибегать к насилию. Об этом в тексте сказано достаточно тонко: **оусърѣте сѧ по сълоучаю. съ львомь. и видѣвъ и оставивъ вельблоудꙑ бѣжа**. Как мы помним, насилия не было и вначале: караванщик уводит осла, неизвестно кому принадлежащего, поскольку лев «отлучается» и его не видно, или – в проложном тексте – он спит. Текст «Повести» строится без насилия. Столь же тонко решается аналогия «Христос на осле». Чтобы показать, что именно льву принадлежит главенствующая роль, автор рисует следующую картину: **львъ же познавъ осьлъ тече къ немоу. и оустꙑ. имъ и.**[154] (знаменательные действия, важные для понимания символического подтекста, особо выделены точками в предельно короткие ритмовые фразы) **ꙗко же бѣ обꙑкалъ. ... радоуѧ сѧ въкоупѣ и зовꙑ**. Четверка – как знак восстановления справедливости и равновесия – появляется и здесь (четыре животных: три верблюда и осел), но быстро перерастает в промежуточную пятерку (пятое животное – сам лев) и в окончательную шестерку (подразумевается, что в лавре уже есть еще один осел, купленный на деньги воина).

В сцене возвращения есть и еще один аспект – здесь конкретизируется заявленный ранее образ лавры как Нового Иерусалима, на это указывает не только раскрытый выше символический подтекст, но и «райское» число «8»: слово «лавра» упоминается восемь раз, и последнее упоминание как бы отделяет следующий композиционный отрезок «Повести», посвященный теме смерти. Показательно, что когда автору в дальнейшем необходимо сказать о лавре, он прибегает к слову «церковь». Герасим дает льву имя – Иордан, в качестве имени льва название реки повторяется еще два раза, то есть всего

семь раз (пять раз, как уже говорилось, – как название реки). Символика снова и снова указывает на образ Нового Иерусалима: лев – Христос – агнец, река жизни[155].

Момент наречения льва именем святой реки заслуживает особого внимания. Во-первых, имя льву дается не сразу, а лишь после того, как он был оболган и невинно пострадал (**тогда старьць оувѣдѣвъ ꙗко облъганъ бъість львъ. положи же имѧ львоу. иєрданъ.**). Обретение львом имени напоминает переименования, которые в Библии встречаются неоднократно: Аврам – Авраам, Иаков – Израиль, Савл – Павел и т. д. Перемена имени – знак возвышения, своего рода награда[156]: раньше это был просто лев, но теперь он заслужил имя, он выделен из ряда. Во-вторых, «положение» животному имени – случай практически беспрецедентный, в Синайском патерике ни одно животное, включая львов, имени не имеет. Думается, что автор удивительно тонко обозначил здесь тему крещения и пострижения, не нарушив при этом канон. Лев-ученик получает имя в честь реки, где крестился сам Христос, лев приводит в лавру пять животных – по количеству пяти лет (цифра называется), которые он затем проводит в лавре, – таким образом продолжается тема ученичества, тема пути от послушника к монаху, заявленная в начале «Повести». При этом лев лишь символизирует ученика – монаха, но сам он таковым, конечно, не является: «человеческое» имя, против чего всегда выступала церковь[157], он не получает и крещен быть не может. Согласно христианским представлениям, звери хоть и имели душу, но, в отличие от человека, душу смертную. **чл҃ча бо дш҃а. въдоүновена творцемъ. а скотьѧ, и пьтичьѧ.**, (так в тексте. – *О. Г.*) **плоть и кровь есть. ѿ землѧ, и ѿ воды**, – писал Иоанн экзарх Болгарский[158] и далее уточнял: **скотьѧ бо дш҃а плотна есть. да тѣмь и съмрьтьна есть.**[159]. В то же время Писание рисует рай наполненным различными животными: **и҆ пасти́сѧ бꙋ́дꙋтъ вкꙋ́пѣ во́лкъ со а҆́гнцемъ, и҆ ры́сь почі́етъ со ко́злищемъ, и҆ теле́цъ и҆ ю҆не́цъ и҆ ле́въ вкꙋ́пѣ пасти́сѧ бꙋ́дꙋтъ … и҆ во́лъ и҆ медвѣ́дь вкꙋ́пѣ пасти́сѧ бꙋ́дꙋтъ** (Ис. 11: 6–7). В раннем народном христианстве сохранялось поверье об ангелах животных[160].

Только в апокрифе был возможен рассказ о льве, который пришел к апостолу Павлу и человеческим (!) голосом просил у него крещения. Крестившись, лев удалился в пустыню[161]. При сходстве символического подтекста повести и апокрифа апокриф сверхпрямолинеен в разрешении темы, что и приводит его к нарушению догматики. Возможно, сомнительным

наречение льва показалось и автору проложного текста, где лев остается безымянным. В-третьих, наречение имени льву Герасимом вызывает параллель с называнием зверей Адамом (Быт. 2:19–20), то есть продолжает тему Герасима-Адама до грехопадения[162], а затем и второго Адама-Христа (1 Кор. 15:22, 45). И, в-четвертых, имя «Иордан» продолжает нагнетание «трагических» шестерок в данном отрезке текста: как уже говорилось, пять раз называется река, на шестой раз (и, позже, на седьмой) слово «Иордан» – это уже имя льва, о реке уже не будет сказано ни слова. Лев-река как будто входит в лавру, его касаются руки старцев, и путь его заканчивается на могиле старца. Возможно, здесь смешалось несколько древнейших мотивов, связанных с рекой, с водой вообще[163]: вспоминаются умирающий и воскресающий бог реки (наподобие разливающегося и пересыхающего Нила или превращающегося после смерти в речного бога Акид из мифа о Полифеме, Акиде и Галатее) или Лета, река, разделяющая живых и мертвых, в данном случае братию и ушедшего Герасима. В мифах о Геракле, кстати, мотив реки, изменения ее течения встречается не один раз: герой меняет течение двух рек (Алфея и Пенея), чтобы очистить авгиевы конюшни, борется и побеждает речного бога Ахелоя, переплывает бурную реку Эвену. В то же время вспоминаются библейские слова: «у нас великий Господь будет вместо рек» – **ймѧ гдⷭ҇е велико вамъ ѐсть, мѣсто вамъ бꙋдетъ, рѣки** (Ис. 33:21), еще раз подтверждающие параллель лев (река) – Христос.

Герасим умирает, когда лев, неотлучно пребывавший в лавре, вдруг отлучается. Повторяется ситуация с потерей осла, которая, думается, предвещает и уход Герасима. В тексте происходит нагнетание «трагических» шестерок[164]: шесть животных (три верблюда, два осла и лев), шестой год (смерть Герасима случается после того, как **сътвори же въ лаврѣ львъ вѧще пѧти лѣтъ**, то есть на шестой год). Шестерка проявляется и в трижды повторяющихся парах глагольных форм, синтаксически выделенных союзом «и» и последовательно обозначающих действия льва, Савватия и Герасима:

(лев) **ѥриде и искаше**
(Савватий) **видѣвъ и гл҃аше**
(Герасим) **остави и изиде.**

Сгущение шестерок говорит о том, что момент известия о смерти старца – самый трагичный во всей «Повести», далее ше-

стерки уже не встречаются, уступая место другим числам. Число 6 вызывает здесь прямую аналогию с распятием и смертью Христа, аналогия подкрепляется и появлением второго ученика Герасима – Савватия, то есть «субботнего», опять-таки шестого[165], указывающего на день смерти Христа.

Плач льва о смерти аввы ритмически особо выделен в «Повести»:

нъ ѥлико же мьнѧхоу ѥго слово/мь оутѣшити.
и прѣмѣнѧти
толико же онъ/ паче рыдаше.
и въплѧ больша двизаше.
и/ рыданию притварѧше
показаѧ гласы.
и и/змѣноуѧ гласы.
и лицьмь и очима.
печа/ль ѩже имаше
не видѧ старьца.

Ритмическая фраза обозначена точками, синтаксически (повтор союза «и»), звукописью, рифмой, гомеотелевтами, краесогласием, приблизительно одинаковым количеством слогов, при этом деление точками и рифмой может не дублироваться – мы выделили эти случаи отдельной строкой, повинуясь рифме, а не точке. Схематично (и при этом достаточно условно, поскольку мы все-таки точно не знаем, как звучал древний текст) ритмический рисунок плача выглядит следующим образом:

/ – / – – –/ – – / / – – / – –.
/ – – / –
/ – – – / – / – – / –.
/ /– /– – – / –.
/ – – – – – – / –
– – / – /–.
/ – – / – / –.
/ – / – / – / –.
–/ – / – – / –
– / – / – –.

Обращает на себя внимание обилие женской рифмы – восемь раз, если следовать нашей разбивке текста. В целом ритмическая организация обычна для многих славянских средневековых памятников[166], а в агиографии плачи героев чаще всего ритмически выделяются особо. В данном случае инте-

ресно другое. Лев в «Повести», при том, что он издает массу звуков, – существо, как уже отмечалось, бессловесное. Отдав столь обширный отрезок текста описанию скорбящего льва, автор тем самым поставил его в один ряд с плачущими героями-людьми агиографических произведений. Плач в житии – это, прежде всего, выражение упования и надежды святого на Бога. Эти упования и надежда выражены, как нам кажется, в плаче льва через сокрытое там «райское» число 7 – именно столько глагольных форм отмерено автором для описания состояния льва. Однако следует помнить, что в прямом своем значении плач льва в «Повести» – это все же не «плач по Богу» (седьмая степень в «Лествице» Иоанна Лествичника)[167], а плач по умершему другу.

Возможно, учитывая столь ощутимо выраженные в «Повести» мифологические мотивы, в эпизоде узнавания льва о смерти аввы Герасима и последующем плаче и смерти на его могиле кроется генетическая связь с широко известными античными сюжетами. Во-первых, это миф о братьях Диоскурах – смертном Касторе и бессмертном Полидевке (в латинском варианте Поллуксе), ставших символом дружбы. Пара друзей, один из которых смертен, а другой нет, очень напоминает Герасима и льва. Во-вторых, вспоминается еще одна знаменитая пара друзей – Ахилл и Патрокл. С Герасимом и львом их сближает не только сам факт дружбы, но и сравнение плачущего над убитым другом Ахилла со львом, **опоздавшим** к спасению львят и **напрасно ищущим** их:

> Громкий плач ... зачал Ахиллес быстроногий.
> Другу на грудь положив к убийству привычные руки,
> Тяжко стонал он, подобно тому как лев бородатый
> Стонет, если охотник из зарослей леса похитит
> Львят его малых, а он, опоздавши, жестоко тоскует,
> Рыщет везде по ущельям, следов похитителя ищет,
> Чтобы на путь набрести.
>
> (*Пер. В. В. Вересаева*)

Символически заключительные эпизоды сближаются с Евангелием от Иоанна. Так же, как и там, в «Повести» свидетель смерти Иисуса – один ученик[168] – Савватий (ср.: Ин. 19:25–39). Погребают Иисуса в гробу и соответственно находятся при гробе два ученика – Иосиф Аримафейский и Никодим, в нашем случае – также двое учеников – лев и Савватий приходят

ко гробу учителя. Так завершается тема учителя и учеников, Христа и апостолов.

Еще один символический подтекст рисует картину Распятия, где могила Герасима – Голгофа, кстати, отстоящая от лавры-рая-Нового Иерусалима на полпоприща, то есть, видимо, на крестный путь (?), который проходят и лев с Савватием. Умирающий на могиле Герасима лев Иордан – Христос, проливающий свою святую кровь (= воду святой реки) **за дрꙋ́ги своꙗ҆** (Ин. 15:13) на кости Адама-Герасима, Савватий – тот ученик, который, согласно Иоанну, присутствовал при распятии, олицетворяя тем самым всех учеников Иисусовых. Эпизод смерти льва Иордана на могиле святого старца продолжает линию льва-реки и может восходить к древним легендам о святых ручьях, изливающихся оттуда, где пролилась кровь[169], в христианском коде «Повести» этот мотив может быть осмыслен как евхаристический. Появляющаяся «четверка» – четыре раза упоминаемый «верх гроба» говорит об установлении равновесия и законченности действия, о четвероконечном кресте и об уготованном Св. Герасиму рае – Новом Иерусалиме. Повесть кончается распятием, крестом как символом спасения, а начинается с рассказа о пяти ранах Христа, таким образом, действие ее возвращается к началу, образуя круг, кольцо, то есть бесконечность, вне-временность смысла происходящего. Перед читателем проходит череда умираний и воскрешений – жизнь Христа от рождения до распятия и воскресения, раскрывается суть отношений ученика и учителя как отражение отношений Христа и апостолов, обрисовывается путь монашеского служения, возникает лавра-рай-Новый Иерусалим, часть того огромного пространства «нового рая», где спасается множество святых подвижников, чьи подвиги описывает Синайский патерик.

Завершающий «Повесть» уже цитировавшийся нами морализующий пассаж[170] (**се же вьсе бꙑсть. не ꙗко дш҃ю словесь-ноу имѣѭща.** и т. д.) соотносится, как уже говорилось, со вторым, назидательным, уровнем смысла произведения. Третий уровень смысла, мистический, был рассчитан на посвященных, а им толкование не требовалось, и для них глубоко было значимо повествование, где открывался глубинный смысл «вре́менных» событий, бесконечно повторяющих, как в зеркале[171], пребывающие в вечности жизнь, смерть и воскресение Христа[172].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Основу Синайского патерика составляет созданный в первой четверти VII в. труд Иоанна Мосха «Луг духовный», который затем был переведен скорее всего в Болгарии в IX в., возможно, самим первоучителем Мефодием, или в нач. X в., впрочем, существует точка зрения, согласно которой перевод был осуществлен на Руси в XI в. (Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1. С. 316–321). Самый ранний и полный список патерика, датируемый XI–XII вв. (ГИМ, Синод. собр., № 551), издан: Синайский патерик / Изд. подг. В.С. Голышенко и В.Ф. Дубровина. М., 1967. Кроме того, изданы переводы «Луга духовного» с греческого языка: *Иоанн Мосх.* Луг духовный / Пер. с греч. архиеп. Филарета (Гумилевского). М., 1853; *Иоанн Мосх.* Луг духовный / Пер. с греч. прот. М. Хитрова. Сергиев Посад, 1915.

[2] Повесть об авве Герасиме и льве мы будем цитировать по названному изданию (Синайский патерик. Указ. соч. С. 182–187). В данной рукописи Слово 134 заглавия не имеет, только номер.

[3] Помимо указанных выше изданий (в составе Синайского патерика) см., например: Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 2. С. 316–321 (славянский текст и перевод на современный русский язык В.В. Колесова); Святой Герасим и лев / Текст Лилии Ковалевой. М., 2004 (переложение). И т. д.

[4] *Келтуяли В.А.* Курс истории русской литературы. СПб., 1913. Ч. 1, кн. 1. С. 216–217; *Еремин И.П.* Патерики // История русской литературы. М.; Л., 1941. С. 108–109; *Гудзий Н.К.* История древней русской литературы. М., 1945. С. 54; *Ольшевская Л.А., Травников С.Н.* Литература Киевской Руси. Формирование жанровой системы древнерусской литературы // Древнерусская литература XI–XVII вв. М., 2003. С. 35. И т. д.

[5] Хрестоматия по древней русской литературе XI–XVII веков / Сост. Н.К. Гудзий. М., 1955. С. 104–106. Повесть есть и в других изданиях Хрестоматии. Древнерусская литература: Хрестоматия / Сост. Н.И. Прокофьев. М., 2000. С. 78–80. Повесть воспроизводилась и в предыдущих двух изданиях Хрестоматии (1980 и 1988 гг.).

[6] См. об этом: *Шевченко Э.В.* Герасим Иорданский ⟨…⟩ Иконография // Православная энциклопедия. М., 2006. Т. 11. С. 168–169. По наблюдениям Д.А. Ровинского, лишь четыре жития святых удостоились подробного изображения в лубке – «преподобного Герасима, Петра-мытаря, мученика Евстафия Плакиды и преподобной Марии Египетской», однако при этом «легенда о преподобном Герасиме и его льве заимствована из Киевского Лимонаря 1624 г., в который она перешла из западных источников» (⟨*Ровинский Д.А.*⟩ Русские народные картинки / Собрал и описал Д. Ровинский. СПб., 2002 (напечатано по изданию 1900 г.). С. 173–174). Вероятно, Ровинский ошибся в дате выхода Киевского Лимонаря, который был издан в 1628 г. (*Смирнов И.М.* Синайский патерик в древнеславянском переводе. Сергиев Посад, 1917. С. 183). Кроме того, Киевский Лимонарь представлял собой «не новый славянский перевод с греческого или латинского оригинала, но только простое исправление существовавшего», в качестве его основы была положена редакция Досифея Топоркова (XVI в.), а «критерием при исправлении служил латинский перевод Амвросия Камальделенского» (Там же. С. 212). О том, что

сюжет повести нашел свое отражение в лубке, писал и И. П. Еремин (*Еремин И.П.* Указ. соч. С. 108).

[7] *Лесков Н.С.* Собр. соч.: В 12 т. М., 1989. Т. 10. С. 165–172. Считается, что в основу «легенды» лег сюжет проложного рассказа о Св. Герасиме от 4 марта (Там же. С. 402). О проложном тексте, излагающем историю аввы Герасима и льва, см. ниже. Однако было высказано и другое мнение, согласно которому основой «легенды» Лескова мог послужить текст из Синайского патерика (*Прокофьев Н.И.* Традиции древнерусской литературы в творчестве Лескова // Лесков и русская литература. М., 1988. С. 121). Несомненно, легенда Лескова ближе повести редакции Синайского патерика, с которой Лесков мог ознакомиться не только по рукописям, но и, к примеру, по Четьям Минеям Димитрия Ростовского, подробнее см.: *Гладкова О.В.* Лев старца Герасима (переводная славяно-русская Повесть и легенда Н.С. Лескова) // Вестник Моск. ун-та. Сер. 9. Филология. 2006 (в печати). Патерик как источник «легенды» Лескова указал и А.А. Турилов: *Турилов А.А.* Герасим Иорданский ⟨...⟩ Почитание Г⟨ерасима⟩ И⟨орданского⟩ у славян // Православная энциклопедия. Указ. соч. С. 167.

[8] О греческих текстах, повествующих о преп. Герасиме, см.: *Логева О.В.* Герасим Иорданский // Православная энциклопедия. Указ. соч. С. 167.

[9] Согласно исследованию С.А. Давыдовой (*Давыдова С.А.* Патериковые чтения в составе древнерусского Пролога // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 277). С.А. Давыдова источником статьи о Герасиме под 20 марта I и II редакции Пролога называет «Лимонис» (день памяти 20 марта «является особенностью агиографических памятников, связанных со Студийским уставом. ⟨...⟩ С распространением Иерусалимского Типикона окончательно утверждается празднование Г⟨ерасиму⟩ И⟨орданскому⟩ 4 марта» (*Логева О.В.* Указ. соч.)) и приводит начало статьи: «Поприща единаго от св. Иердана лавра есть (Слово св. Герасима, ему же зверь поработа)». Процитированное начало закономерно близко началу повести в составе Синайского патерика (**ꙗко ѿ ѥдиного попьрища. стго иердана. рѣкы лавра ѥсть.**).

[10] Die grossen lesemenäen des metropoliten Makarij. Uspenskij spisok. Великие Минеи Четьи митрополита Макария. Успенский список. 12.–25. März. 12–25 марта. Weiher – Freiburg I. Br., 1998. С. 1097 (л. 549 ab) – 1098 (л. 549cd). Начало статьи статьи под 20 марта из ВМЧ (← **в᾽ тоиже днь сло о стѣмь герасимѣ. как ємоу звѣрь поравота кѣры єго ради:** ← **Поприще єдино ѿ стго иердана. лавра есть**), как это можно заметить, сходно с началом проложной статьи, приведенным у С.А. Давыдовой (*Давыдова С.А.* Указ. соч.).

[11] См., к примеру: Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 година. Велико Търново, 1999. С. 173 (л. 155 b) – 174 (л. 156 b). Начало (предваряющий стих здесь отсутствует): **мца. то .д. па. прѣпобнго ѡца ншго герасм. Велиа слава ѡнникомь герасимь.** Под 20 марта в Лесновском Прологе статьи о Герасиме нет.

[12] Die grossen lesemenäen des metropoliten Makarij. Uspenskij spisok. Великие Минеи Четьи митрополита Макария. Успенский список. 1.–11. März. 1–11 марта. Weiher – Freiburg I. Br., 1997. С. 79 (л. 40 ab) – 80 (л. 40 cd). Начало (со стихом): **мца того. д. памать прпбнаго ѡца ншго герасима. Стї послоужи ѕвѣрь герасимоу на старость. ѕвѣри страсти**

оубившемоу. преже ошествіа житіискаго. *Великаа слава постникωмъ* герасимъ.

[13] Die grossen lesemenäen des metropoliten Makarij. 12.–25. März. Указ. соч. С. 1096 (л. 548 cd) – 1097 (л. 549 ab). Начало: – **в тонже днь памать прпбнаго Ѿца нашго герасима:· *Великаа слава пωстникω герасимъ*.** В современной церковной практике память Св. Герасима празднуется 4 марта, хотя у Кирилла Скифопольского, автора жития Герасима, указано, что «преподобный скончался 5 марта» (*архиеп. Сергий*. Полный месяцеслов Востока. М., 1997 (репринт 1901 г.). Т. 3. Ч. 2 и 3. С. 92; см. также: *Лосева О. В.* Указ. соч.).

[14] Несколько иную картину бытования текстов о Св. Герасиме рисует вслед за болгарской исследовательницей Светлиной Николовой (*Николова С.* Патеричните разкази в българската средневековна литература. София, 1980) А. А. Турилов: «она (Повесть. – *О. Г.*) включена в состав Синайского Патерика, переведенного в Болгарии в нач. X в. (...), и затем вошла в нестишной Пролог, составленный на Руси в нач. XII в. под 4 марта. Др. перевод "Повести" о Г. И. был выполнен в Болгарии в 1-й пол. XIV в. и помещен в Сводный Патерик (*Николова С.* С. 86–88), этот перевод получил отражение в составе стишного Пролога 20 марта» (*Турилов А. А.* Указ. соч.).

[15] Некоторые первоначальные сведения содержатся в труде архиеп. Сергия: *архиеп. Сергий.* Указ. соч. Т. 2. Ч. 1. С. 63; Т. 3. Ч. 2 и 3. С. 92).

[16] Слово «рассказ» не имеет в данном случае строгого терминологического значения.

[17] Представление о триадности текста, разработанное неоплатониками, получило дальнейшее развитие, с одной стороны, у христианских авторов прежде всего при истолковании текстов Священного Писания, с другой стороны, в поэтике эллинистического романа, оказавшего сильнейшее влияние на агиографию. Подробнее см.: *Протопопова И. А.* Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания. М., 2001. С. 295–296 и др.; *Гладкова О. В.* Житие Евстафия Плакиды: особенности идейно-художественной структуры // Литература Древней Руси. Коллективная монография. М., 2004. С. 25–26. Восприятие современным человеком литературы не так уж отличается от средневекового: большинство ищет в литературном произведении внешнюю занимательность, кто-то извлекает нравственные уроки, интеллектуалы наслаждаются глубиной философских, исторических и прочих обобщений и красотой формы.

[18] «Человѣк схожааше от Иерусалима на Ерихонъ и в разбойники впаде, и съвлекъше и, язви возложиша на нь». Едемъ убо Иерусалимъ сказається, Иерихонъ же миръ, человѣкъ же исходяй Адамъ, разбойници же бѣси, прелщениемь бо тѣхъ боготканыя одежда обнажися, раны же глаголеть грѣхы», – пишет Климент Смолятич и ниже приводит в качестве обоснования необходимости притч и их толкования слова Христа: «Вам (ученикам и апостолам. – *О. Г.*) есть дано вѣдати тайны Царствия, а прочимъ въ притчахъ» (Послание Климента Смолятича // ПЛДР: XII век. М., 1980. С. 286).

[19] «Напомним (...) трогательную легенду льва, которому пустынный старец Герасим вытаскивает занозу из лапы, и который на всю жизнь становится заботливым сожителем и служителем старца. Такого рода сказания находят себе начало еще в языческой народной литературе и образуют целый круг международных сказок о благодарных зверях» (*Шеста-*

ков Д. Исследования в области греческих народных сказаний о святых. Варшава, 1910. С. 172). Ср.: *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 2004. С. 128–131.

[20] Ср.: *Гудзий Н.К.* Указ. соч. Ср.: *Лосева О.В.* Указ. соч.

[21] Более чем через сто лет после смерти аввы Герасима. Согласно церковной традиции, авва Герасим скончался в 475 г., см.: Луг духовный. Указ. соч. С. 132. Сохранились, правда, сведения, что к моменту прихода Иоанна Мосха с Софронием еще жив был 107-летний Кириак, современник Герасима (*архиеп. Сергий.* Указ. соч. Т. 3, ч. 2 и 3. С. 92), однако в «Повести» он никак не упоминается, а сообщается, что рассказали ее **сѣдящии тоу старьци**.

[22] Сходные наблюдения приведены и у Д.М. Буланина, ср.: «Мысль о естественном постижении язычниками некоторых божественных истин, теория вторичности греческой философии и литературы к библейским писаниям, наконец, аллегорическая интерпретация античной мифологии – все это способствовало примирению христианских писателей с гомеровским эпосом» (*Буланин Д.М.* Троянская тема в житии Михаила Клопского // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 224). – Примеч. наше. – *О.Г.*

[23] *Живов В.М., Успенский Б.А.* Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII–XVIII вв. // Античность в культуре и искусстве последующих веков. М., 1984. С. 205. Образ Одиссея, затыкающего уши, был, видимо, очень популярен, его использует также Василий Великий, правда, в другом контексте: «А когда доходит у них (языческих авторов. – *О.Г.*) речь до людей злонравных, должно избегать подражания сему, так же затыкая уши, как Одиссей 〈...〉 заградил слух от песней сирен» (*Василий Великий.* Беседа 22. К юношам о том, как получать пользу из языческих сочинений // 〈*Василий Великий*〉. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Избранное. б/м 〈Минск〉, 2003. С. 332).

[24] *Буланин Д.М.* Указ. соч. С. 224.

[25] *Труфанов А.А.* Символ в раннехристианском искусстве // Православные древности Таврики: (Сборник материалов по церковной археологии). Киев, 2002. С. 58–59.

[26] *Василий Великий.* Указ. соч. С. 329–351.

[27] Средневековый бестиарий / Автор ст. и коммент. Ксения Муратова 〈...〉. М.: Искусство, 1984. С. 6.

[28] *Шестаков Д.* Указ. соч. С. 62.

[29] Там же. С. 77.

[30] Там же. С. 25.

[31] Там же. С. 64–66.

[32] Там же. С. 169.

[33] Там же. С. 173.

[34] Подробнее см.: *Протопопова И.А.* Ксенофонт Эфесский и поэтика иносказания. М., 2001. С. 393–396; *Коробейникова А.Н.* О сюжетосложении «Жития Галактиона и Епистимии» (к проблеме типологии переводных византийских житий) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Вып. 11. С. 323–327.

[35] Назовем несколько работ, ставших классическими в этом вопросе: *Веселовский А.Н.* Из истории романа и повести. СПб., 1886. Вып. 1; *Безобразов П.В.* Рассказы о мучениках. Юрьев, 1917. Т. 1 и 2, ч. 1; *Фрейденберг О.М.* Евангелие – один из видов греческого романа // Атеист. М.,

1930. № 59 (декабрь). С. 129–147. *Адрианова-Перетц В. П.* Сюжетное повествование в житийных памятниках XI–XIII вв. // Истоки русской беллетристики. Л., 1970. С. 68–71.

[36] Ср.: «Твърде лесно могла да бъде установена връзката между християнските светии и античните герои и оттам връзката в начина на предаване на агиографската повест» (*Николай Кочев.* Агиографската повест и античната литература на Балканите през Средните векове // Palaeobulgarica / Старобългаристика. I (1977), № 1. С. 88).

[37] Чудо об олене в «Житии Евстафия Плакиды» с точки зрения генезиса текст очень сложный: *Адрианова-Перетц В. П.* Указ. соч. С. 72; *прот. А. Салтыков.* Видение св. Евстафия Плакиды (рельефные иконы из Цебельды) // Искусство христианского мира: Сб. статей. М., 1996. Вып. 1. С. 5–19; *Гладкова О. В.* Указ. соч. 2004. С. 28–31; *Стилияна Баталова.* Мотивът за появата на чудния Елен в житието на св. Евстатий Плакида – инициация «преведена» на езика на агиографската легенда? // Cultura Animi. Изследвания в чест Анна Николова. София, 2004. С. 342–348.

[38] *Гладкова О. В.* Повесть об Акире Премудром: христианское освоение ассиро-вавилонского сюжета // Сборник в честь юбилея Ю. Д. Рыкова (в печати).

[39] *Аверинцев С. С.* Христианство // Мифы и религии мира. М., 2004. С. 380–381.

[40] Об Александре Македонском, прообразующем Христа, см.: *Даркевич В. П.* Путями средневековых мастеров. М., 1972. С. 92; *Гладкая М. С.* Дмитриевский собор во Владимире. Материалы и исследования. Владимир, 2005. Вып. 5: Рельефы Дмитриевского собора во Владимире. Вопросы иконографической программы. С. 103–104. Об «особой связи» Александра и Христа см.: *Мурзин Е. Б., Попов И. Н.* Александр Великий // Православная энциклопедия. М., 2000. Т. 1. С. 518. Интересно, что эллинистическая традиция уподобляла Александра Македонского Гераклу (*Этингоф О. Е., Турилов А. А.* Александр Великий 〈...〉 Иконография // Там же. С. 519–520). Ср. также: *Маршак Б. И.* Серебряное блюдо со сценой полета Александра Македонского // Византинороссика. Т. 2: Деяния царя Александра: Уникальный памятник средневековой торевтики из села Мужи Ямало-Ненецкого автономного округа. СПб., 2003. С. 18; *Лурье В. М.* Алекандр Великий – «последний римский царь». К истории эсхатологических концепций в эпоху Ираклия // Там же. С. 148–149.

[41] *Живов В. М., Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 206.

[42] Книга хожений: Записки русских путешественников XI–XV вв. М., 1984. С. 43. В «Хожении» Даниила есть упоминание и о самой лавре Св. Герасима (там же. С. 44).

[43] В отличие от перечисленных святых, св. Анин вылечил льва не от занозы, а от язвы. Благодарю А. М. Ранчина, указавшего мне этот сюжет.

[44] По мнению А. А. Турилова, «На Руси с кон. XV в. Г. И. отождествлялся с блж. Иеронимом Стридонским. В Геннадиевской Библии под именем Г〈ерасима〉 И〈орданского〉 помещены предисловия, написанные блж. Иеронимом к книгам Паралипоменон, Ездры, Неемии, Товия, Юдифь, Премудрости Соломоновой и Маккавеев 〈...〉. Отождествление этих святых вызвано, по-видимому, общими чертами их биографии: блж. Иероним был старшим современником Г. И., часть жизни провел в Палестине, 〈...〉 и с ним также связана легенда об исцелении льва»

(*Турилов А.А.* Указ. соч.). См. также: *Иероним Стридонский*. Четыре книги толкований на Евангелие. Б/м, б/г (печ. по изд.: Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1901). С. 11; *Алексеев А.А.* Песнь Песней в древней славяно-русской письменности. СПб., 2002. С. 31.

[45] (*Архим. Никифор*). Библейская энциклопедия. М., 1990 (репринт 1891 г.). С. 427.

[46] *Лихачева О.П.* Лев – лютый зверь // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 48. С. 133–137.

[47] Там же. С. 136.

[48] *Белова О.В.* Славянский бестиарий: Словарь названий и символики. М., 2001. С. 159–162.

[49] *Марр Н.* Физиолог. СПб., 1904. С. 64. Цит. по: Средневековый бестиарий. Указ. соч. С. 22.

[50] *Вагнер Г.К.* Скульптура Древней Руси XII в.: Владимир, Боголюбово. М., 1969. С. 272–274. *Гладкая М.С.* Дмитриевский собор во Владимире. Материалы и исследования. Владимир, 2002. Вып. 2: Изображение львов в резьбе Дмитриевского собора во Владимире. С. 19, 102–103.

[51] *Гладкая М.С.* (2002). Указ. соч. С. 21.

[52] Памятник литературы и памятник архитектуры имеют, на наш взгляд, много сходного в своих сюжетах и символике, что говорит, конечно, не о прямой зависимости одного памятника от другого, а об общности контекста. В поисках аналога для лучшего понимания «Повести» мы еще не раз обратимся к рельефам Дмитриевского собора.

[53] «Это символ Христа /Откровение, 5:5/ и евангелиста Марка / Откровение, 4:7/. В то же время вместе с аспидом, драконом и василиском лев символизирует сатану /Псалтирь, 90:13/» (Средневековый бестиарий. Указ. соч. С. 74, см. также с. 23).

[54] *Шестаков Д.* Исследования... С. 228–229.

[55] Там же. С. 207 и 230.

[56] Средневековый бестиарий. С. 107.

[57] Много примеров употребления слова «струп» в значении «грех» приведено у И.И. Срезневского: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. М., 1989 (репринт 1912 г.). Т. 3. Ч. 1. Стб. 560–561.

[58] Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед. Р.П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 216–217, акцентные знаки (точки и заключительное двоеточие) расставлены здесь нами по рукописи ГИМ, собр. А.И. Хлудова, № 147Д (60-е гг. XVI в.). См. подробнее: *Гладкова О.В.* К вопросу об источниках и символическом подтексте «Повести от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 13 (в печати).

[59] О терминах «нумерологема» (число-слово) и «нумероформа» (число-конструкция) см.: *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб., 2000. С. 273 и др.

[60] Там же. С. 120.

[61] Служба Воздвижению Честнаго Креста Косьмы Маюмского // БЛДР. СПб., 1999. Т. 2: XI–XII века. С. 486.

[62] Ср.: *Кириллин В.М.* Указ. соч. С. 31.

[63] Текст Библии цит. по: Библия. Острог, 1581 (фототипическое переиздание: М., 1988).

[64] «Из всего рассказа (Бт. 32:24–34) познаем, говорит блаженный Феодорит, – здесь явился Иакову единородный Божий Сын и Бог» (Новая Толковая Библия: В 12 т. СПб., 1990. Т. 1. С. 356).

[65] Там же.

[66] Ср.: *Гладкая М. С.* (2002). Указ. соч. С. 18.

[67] (*Преп. Иоанн Лествичник*) Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 171 (Слово 25, § 49).

[68] Синайский патерик. Указ. соч. С. 211 (Слово 164).

[69] Житие Сергия Радонежского // ПЛДР. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 312.

[70] Согласно В. Я. Проппу, здесь выразилась «форма более поздняя» – «форма сострадания к животному». Ранние сюжеты на эту тему такой «формы» не знали, поскольку все осуществлялось «на некоторых договорных началах» (*Пропп В. Я.* Указ. соч. С. 129).

[71] *Щеголева Л. И.* О символике чисел в греческом тексте Евангелия от Иоанна // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. С. 490–491.

[72] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). С. 30.

[73] См. об этом: *Лидов А. М.* Образ Небесного Иерусалима в восточно-христианской иконографии // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 15. Ср., например, число «4» как символ рая: «Из Едема выходила река для орошения рая и потом разделялась на четыре реки» (Быт. 2:10). Ср.: «Город (Небесный Иерусалим – *О. Г.*) расположен четвероугольником» – **гра́дъ на четы́ри ѹ҆́глы стои́тъ** (Откр. 21: 16).

[74] Ср. сходные мотивы освобождения от «плена» в «судьбоносной» встрече язычника Плакиды и чудесного «еленя» (*Гладкова О. В.* (2004). Указ. соч. С. 25–46).

[75] Ср. также в «Житии Сергия Радонежского», где после рассуждений об искушениях «от бѣсовъ же, и от звѣрий, и гад» содержится сентенция о «древнем Адаме», сходная с заключительной моралью «Повести»: и вся ему покаряются, яко же древле Адаму прьвозданному преже преступлениа заповѣди» (Житие Сергия Радонежского. С. 306). Ср. в «Повести»: **и показати намъ како покиновение имаахоу. звѣрие къ адамоу. прѣжде ослоушаниꙗ его заповѣди и.** Ср. также упоминание о каком-то Патерике (Там же. С. 336). Впрочем, установление источников «Жития Сергия Радонежского» – это тема отдельного исследования.

[76] *Архиеп. Сергий.* Указ. соч. Т. 3. Ч. 2 и 3. С. 589.

[77] Ни в «Повести», ни в Патерике не рассказывается об основании лавры, Св. Герасим, чье имя носит лавра, впрямую, тем не менее, нигде не называется ее основателем.

[78] *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. М., 1988. С. 466.

[79] Ср.: «... все без исключения святые могут считаться "подражателями Христу" и быть названы "преподобными" в самом конкретном понимании этого слова» (*Минеева С. В.* Жанровое своеобразие Жития преп. Зосимы и Савватия Соловецких (методологический аспект) // Мир житий: Сборник материалов конференции (Москва, 3–5 октября 2001 г.). М., 2002. С. 196; см. также: *Гладкова О. В.* (2004). Указ. соч. С. 26.

[80] Ср.: Там же. С. 31–41.

[81] Цит. по: *Нефарохов Н., свящ.* Оптинское старчество и его истоки // Преподобные Старцы Оптинские: Жития и наставления. Свято-Введенская Оптина Пустынь, 2004. С. 12.

[82] *Буланин Д.М.* Указ. соч. С. 222.

[83] «Следует также отметить, что в ряде памятников византийско-славянской письменности, как и в Библии, прямые номинативные употребления значения в рассказах о львах сопровождаются, если можно так сказать, символическими аллюзиями. Так, в патериках, где рассказывается об отшельниках, встречающих в пустыне львов, подчеркивается, что святые отцы достигли своими добродетелями такой гармонии с миром, что и дикие звери им повиновались. Не присутствует ли здесь старинная символика (лев – грех), выражающая мысль о святости, побеждающей зло не насилием, а добром и любовью?» (*Лихачева О.П.* Указ. соч. С. 136).

[84] Синайский патерик. Указ. соч. С. 288–289. Ср.: скѵ́менъ льво́въ крѣпча́е ѕвѣре́й, и҆́же не ѿвраща́етсѧ, ни ᲂу҆страша́етсѧ скота̀ (Притч. 30:30).

[85] Синайский патерик. С. 261–262.

[86] Там же. С. 266–267.

[87] Там же. С. 173–175.

[88] Мотив служащего дьявола сразу же вызывает в памяти известную «Повесть о путешествии архиепископа Иоанна на бесе в Иерусалим», где святость новгородского архиепископа, как и святость аввы Герасима, подчеркнута его особой властью над врагом рода человеческого. Мотив служащего вместо осла медведя в житии Коприя († 24 сент.) явно списан с нашей «Повести» или имеет общий с ней источник, однако, во-первых, там нет первого служения (в «Повести» сначала лев пасет осла, а затем уже вместо него носит воду), и, во-вторых, нет добровольности служения: медведь застигнут на месте преступления (он укусил осла) и слушается приказания святого, то есть истолкование этого образа по сравнению с «Повестью» сужено (здесь медведь – это сатана, но вряд ли Христос). Служащий лев, близкий по символике льву «Повести», есть, например, в «Житии преп. Кириака» († 29 октября), в «Житии Марии Египетской».

[89] Ср. наблюдение М.С. Гладкой, касающееся интерпретации названного сюжета: «Символически же сюжет может осмысляться как победа Христа, как та же тема "попирания льва и змия", которая звучит в Псалтири (Пс. 90:13)» (*Гладкая М.С.* (2002). Указ. соч. С. 18–19).

[90] Житие Сергия Радонежского. С. 312.

[91] Преподобный Серафим Саровский: Агиография. Почитание. Иконография. М., 2004. С. 45. Подробнее см.: *Гладкова О.В.* Об одной палестинской традиции в Жизнеописании преподобного Серафима Саровского (сюжет о прихождении медведя) // Макариевские чтения. Преподобный Серафим Саровский и русское старчество: Мат-лы 13 науч. конф., посвященной памяти Святителя Макария. Можайск, 2006 (В печати).

[92] Die grossen lesemenäen des metropoliten Makarij. Указ. соч. С. 79 (л. 40 b).

[93] РГАДА, собр. Московской Синодальной типографии (ф. 381), № 84. Минея служебная, сентябрь. Кон. XI в. Л. 122 об., см. также: *Ягич И.В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 0165.

[94] (*Ефрем Сирин*). Толкования преподобного Ефрема Сирина на Четвероевангелие // *Св. прп. Ефрем Сирин*. Творения. б/г, б/м (Московский Патриархат, Молдавская митрополия, Единецко-Бричанская Епархия, 2003). Т. 4.

[95] «Преподобный Исаак Сирин пишет, что любовь христианина к Богу на всякий час испытывается разными переменами, приятными и неприятными, отрадными и скорбными. А желать всегда пребывать в неизменном состоянии есть путь волков, то есть мысленных, которые таковых благовидными предлогами и доводят до погибели, от чего да избавит нас Всеблагий Господь» (Цит. по: Оптина Пустынь. Свято-Ввведенская Оптина Пустынь, б/г. С. 32).

[96] *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 3. Ч. 2. Стб. 1639.

[97] *Михаил Скабаллапович*. Толковый Типикон. М., 2004. С. 203.

[98] Там же (сноска 2). Для нашего исследования, для понимания подвига Св. Герасима важен следующий факт, приведенный у М. Н. Сабаллановича здесь же: «По прп. Руфу, в 1-м небесном чине стоит больной, благодарящий Бога, во 2-м – благотворитель, в 3-м – отшельник, в 4 и высшем – послушный».

[99] *Даркевич В. П.* Подвиги Геракла в декорации Дмитриевского собора во Владимире // Советская археология. М., 1962. № 4. С. 90–104; *Гладкая М. С.* (2002). Указ. соч. С. 19–20.

[100] *Кун Н. А.* Мифы и легенды Древней Греции. М.; СПб., 2004. С. 168–169.

[101] Оставляя проблему происхождения имен этимологам, заметим, что есть толкования имени «Геракл», позволяющие еще более сблизить эти два имени, так, например, у С. Н. Бройтмана читаем: «Геракл, чье имя этимологически связано с огнем-солнцем (того же корня русское "Ярило" и гнезда *жар-гар-гор* (выделено нами. – *О. Г.*) зар-зор)» (*Бройтман С. Н.* Историческая поэтика. М., 2001. С. 74).

[102] *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. М., 1997. С. 177, 244.

[103] *Даркевич В. П.* (1962). Указ. соч. С. 90.

[104] Там же. С. 95.

[105] Там же. С. 90.

[106] *Гладкая М. С.* (2002). Указ. соч. С. 19–20, там же см. обзор литературы в связи с указанным рядом «Геракл – Самсон – Давид – Христос». См. также: *Гладкая М. С.* (2005). Указ. соч. С. 88–91. Геракл – далеко не единственный герой древности, принятый христианством. Можно еще раз указать Александра Македонского, прообразующего Христа не только на рельефах Дмитриевского собора, но и в агиографии (см. об этом: *Гладкова О. В.* (2004). Указ. соч. С. 34: *Гладкая М. С.* (2005). Указ. соч. С. 103–104).

[107] *Василий Великий*. Указ. соч. С. 334–335. Своим источником Василий называет софиста Продика.

[108] *Даркевич В. П.* (1962). Указ. соч. С. 92; *Этингоф О. Е., Турилов А. А.* Указ. соч. С. 520.

[109] *Живов В. М., Успенский Б. А.* Указ. соч. С. 216. Ср. также: Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М., 1996. С. 22–23, 33–34.

[110] Повести о житии Михаила Клопского / Подгот. текстов и ст. Л. А. Дмитриева. М.; Л., 1958. С. 164–165.

[111] *Буланин Д.М.* Указ. соч. С. 228. Ср. комментарий этого же фрагмента: *Живов В.М., Успенский Б.А.* Указ. соч. С. 255.

[112] О единице как «символе совершенства» см.: *Кириллин В.М.* Указ. соч. С. 17.

[113] *Селиванов Ю.Б.* К вопросу о литературных источниках жития Марии Египетской // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1993. Сб. 6. Ч. 1. С. 5–26.

[114] Можно вспомнить львицу (!), севшую у ног Феклы (благодарю А.Н. Коробейникову за подсказанный пример), или, к примеру, льва, не тронувшего Евстафия Плакиду и его семью, но «повредившего» многих собравшихся зрителей (в подобных случаях агиографам нужно было показать, что дело не в миролюбии льва, который оставался свирепым зверем, а в особой духовной силе героя), и т. д. Безусловна, конечно, прообразовательная связь этих мотивов с судьбой пророка Даниила, брошенного ко львам в ров и оставшегося невредимым (Дан. 6:16–24).

[115] Читай: попал в ад, мотив с тем же символическим подтекстом встречается и в «Повести об Акире Премудром» (*Гладкова О.В.* Повесть об Акире Премудром. Указ. соч.), три года коррелируют с тремя днями, через которые произошло воскрешение Христа.

[116] **Сло҃ ѡ тре҃ мнисѣ҃, како находили ст҃о мокарьѧ** // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. Вып. 3: Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А.Н. Пыпиным. СПб., 1862. С. 141. Моя глубокая благодарность Климентине Ивановой, подсказавшей мне такой замечательный пример.

[117] Синайский патерик. Указ. соч. С. 43.

[118] Там же. С. 211.

[119] Там же. С. 261–262.

[120] Число 7 и само по себе могло указывать на рай, но могло выступать и как неполное 8, то есть преддверие блаженства.

[121] Очевидно, что лев и медведь – животные одного, царственного, порядка, ср.: И сказал Давид: «Господь, Который избавлял меня от льва и медведя...» (1 Цар. 17:37) и др.

[122] Интересно, что комментаторы жития дают различное толкование эпизоду о прихождении медведя: одни видят здесь проявление особой доброты Сергия к животному (*Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1998. С. 423–424), другие помимо этого вслед за Епифанием Премудрым развивают тему Адама до грехопадения (Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия игумена Радонежского и всея России чудотворца. Составлено С. Иеромонахом, ныне архимандритом Никоном. Изд-е 5-е, испр. и доп. Свято-Троице-Сергиева Лавра, б/г (репринт 1904 г.)). Это все так, и мотив любви здесь обязателен. Предложенная нами интерпретация, которая, как нам кажется, дополняет уже сказанное, в других исследованиях автору настоящей статьи не встречалась.

[123] Преподобный Серафим Саровский. Указ. соч. С. 91–92. Для нас сейчас не имеет значения вопрос о достоверности рассказа (См. об этом: Там же. С. 274).

[124] Там же. С. 92.

[125] «Гандхарвы – полубоги древнеиндийской мифологии» (*Полякова С.В.* «Метаморфозы» или «Золотой осел» Апулея. М., 1988. С. 75).

[126] *Фрейденберг О. М.* Въезд в Иерусалим на осле (из евангельской мифологии) // *Она же.* Миф и литература древности. М., 1998. С. 623–665.

[127] *Полякова С. В.* Указ. соч. С. 74–82 и др.

[128] *Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 640.

[129] Ср.: *Белова О. В.* Указ. соч. С. 137.

[130] *Гладкая М. С.* (2005). С. 20.

[131] *Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 636.

[132] И в Синайском патерике в том числе, см., например, уже приводившийся пример о хлебе-«евлогии» из 164-го Слова.

[133] Мрк. 14:13, Лк. 22:10: **ч҃лкъ въ комороз<u>ѣ</u> водоу несъи** – пример из Галицкого Евангелия XIII в., приведенный И. И. Срезневским, это же слово встречается и в других Евангелиях (1307 и 1355 гг.), в Евангелии 1144 г. ему соответствует **въ кърчазѣ**, в других – **въ скудельницѣ**. Все это восходит к греч. κεράμιον – кувшин, глиняный сосуд (*Срезневский И. И.* Указ. соч. Т. 1. Ч. 2. Стб. 1266). Возможно, появление в тексте четырех сосудов-комрогов-керамионов должно отсылать к символике Керамиона – нерукотворного образа Христа на черепице, тесно связанного с темой Храма и Боговоплощения (о Керамионе см.: *Лидов А. М.* Мандилион и Керамион как образ-архетип сакрального пространства // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 249–280).

[134] О сосуде как «симв. Причастия и Рая» см., например: *Уваров А. С.* Христианская символика. М.; СПб., 2001. С. 254 (указатель).

[135] Ср.: «пророк действует как священник» (Новая толковая Библия. Т. 4. Указ. соч. С. 305).

[136] Мы имеем в виду следующий эпизод и появление в нем «одного воина» и соотносимые с этим словосочетанием слова из Ин. 19:34–35, произносимые на проскомидии: **единъ ѿ воинъ. копиемь ребра іемоу прободе** и т. д. (Архангельское Евангелие 1092 года: Исследования. Древнерусский текст. Словоуказатели. М., 1997. С. 281).

[137] *Сорочан С. Б., Зубарь В. М., Марченко А. В.* Херсонес – Херсон – Корсунь. Киев, 2003. С. 225. Фотография рельефа помещена на с. 224. Ряд вопросов порождает датировка рельефа (V–VI вв.), правда, никак не оговариваемая авторами. Что это – свидетельство существования интересующего нас сюжета до помещения его в Синайский патерик или все-таки ошибка исследователей? Эти вопросы остаются открытыми.

[138] При желании «плат» можно прочитать и как евхаристический «воздýх».

[139] См. об этом: *Лидов А. М.* (1994). С. 15. О числе 4 как символе Нового Иерусалима уже говорилось. Ср.: «Четверка – четырехкратное повторение лексемы "единый" в четырех ритмовых фразах – это и символ уготованного святым рая – Нового Иерусалима (ср.: "Город (Новый Иерусалим. – *О. Г.*) расположен четвероугольником" (Откр. 21:16)), и евхаристический "четырехугольный Агнец" – Христос, к которому они будут приближены и которому они уподобились, и символ Воскресения четырехдневный Лазарь, и еще один, уже упоминавшийся символ спасения четырехконечный крест» (*Гладкова О. В.* К вопросу об источниках и символическом подтексте «Повести от жития Петра и Февронии» Ермолая-Еразма. Указ. соч.).

[140] На символику храма указывают и четыре сосуда-керамиона, о чем мы уже говорили.

[141] Ср.: «По словам св. Игнатия (Богоносца. – *О. Г.*), И. Христос родился и крестился, чтобы страданием очистить воду (крещения. – *О. Г.*)» (*Катанский А. Л.* Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших отцов и писателей церкви до Оригена включительно. М., 2003. С. 59).

[142] *Кириллин В. М.* Указ. соч. С. 31.

[143] *Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 647.

[144] Ср. 30 и 300 сребреников в Слове 266 (Синайский патерик. Указ. соч. С. 296–301, некоторые наблюдения над этим Словом были высказаны В. М. Кириллиным: *Кириллин В. М.* Указ. соч. С. 74–77) или замечательный рассказ Слова 178 о выкупе Нового Завета отшельником за 3 «златицы» (Синайский патерик. Указ. соч. С. 223–225). Аналогии с темой искупительной жертвы Христа налицо, в то же время оба этих слова не ограничиваются, конечно, в своей структуре одной аналогией, их символический подтекст, на котором мы не можем сейчас остановиться, гораздо богаче. Ср. также «30 рублей задатка на строительство Троицкой церкви» в «Житии Михаила Клопского» (*Кириллин В. М.* Указ. соч. С. 276–277).

[145] Как, например, в упомянутом выше 178-м Слове.

[146] *Аверинцев С. С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // *Он же.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 302–425. Ср.: *Колесов В. В.* Древняя Русь: наследие в слове: В 5 кн. СПб., 2001. Кн. 2: Добро и зло. С. 214.

[147] В чем мы согласны с О. М. Фрейденберг (*Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 647). Есть и другая точка зрения, согласно которой название «Золотой осел» свидетельствует о популярности произведения (*Полякова С. В.* Указ. соч. С. 12). Ср. замечание В. В. Колесова по поводу клича Святослава перед битвой 971 г. «Да будемъ золоти, яко золото!» о том, что здесь «назван типичный признак золота, который понимается символически: это символ солнца и огненной энергии» (*Колесов В. В.* Указ. соч. С. 205).

[148] Христос был распят в 6-й час 6-го дня, грехопадение Адама также совершилось в 6-й час 6-го дня и т. д., см.: *Щеголева Л. И.* Указ. соч. С. 491.

[149] Ср.: «...в Евангелии псевдо-Матфея о Марии и детстве Христа к яслям маленького Иисуса приходит на поклонение и осел» (*Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 638). Ср. также: *Белова О. В.* Славянский бестиарий. М., 2001. С. 137.

[150] Ср. комментарий Ефрема Сирина на Мф. 2:11, где говорится о дарах волхвов: «золото» – человечеству Его ⟨...⟩ или: золото – как царю ⟨...⟩ Золото еще потому, что поклонение, которое оказывалось людьми золоту, должно возвратиться к Господу своему (сноска 52. – *О. Г.*): «Поклонение, которое совершалось перед золотыми истуканами, с явлением Христа должно было смениться поклонением истинному Богу» (⟨*Ефрем Сирин*⟩. Указ. соч. С. 293 и 464).

[151] Ср.: *Белова О. В.* Указ. соч. С. 71.

[152] Въезд в город на осле генетически восходит к триумфальному браку солнечного божества с девой-городом (*Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 627 и след.).

[153] В «Повести», как и «у первых трех евангелистов имеется налицо мотив связанного осла» (*Фрейденберг О. М.* (1998). Указ. соч. С. 627). Мотив освобождения от пут как символ возрождения также уходит в ми-

фологию (ср.: Там же. С. 642 и др.). Нетрудно заметить, что мотив освобождения-воскресения повторяется в «Повести» неоднократно (ср., например: освобождение-исцеление льва, освобождение льва от водной повинности, освобождение осла от караванщика). Вообще, такая своеобразная «рифмовка», повтор ситуаций, мотивов, чисел – характерная особенность «Повести».

[154] Подчеркнуто нами.

[155] Ср., например, изображения Небесного Иерусалима на фреске Сан Пьетро аль Монте; Чивате, кон. XI в.: «В центре композиции – восседающий на сфере Христос, у ног которого изображены Агнец и река жизни, "исходящая от престола Бога и Агнца"» (*Лидов А. М.* (1994). Указ. соч. С. 15, ил. на с. 26).

[156] Ср. комментарий Толковой Библии к Книге Бытия 17:5: «Соответственно обычаю древних восточных владык, которые переименовывали возвышаемых ими слуг (Бт. 41:45; Дан. 1:7 и др.), и Бог, возвышая Аврама до Завета с Собою, дает ему новое имя» (Новая Толковая Библия. Указ. соч. Т. 1. С. 323).

[157] Православная церковь: Храм, богослужение, таинства, православные праздники. Киев; М., 2002. С. 143.

[158] *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. С. 572. См. также прим. 31 на с. 939–940. Вопрос о душе человека и душе животных рассматривался, конечно, и ранее, в частности, Иоанном Златоустом (*Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 227).

[159] *Баранкова Г. С., Мильков В. В.* Указ. соч. С. 575.

[160] *Шестаков Д.* Указ. соч. С. 28.

[161] *Свенцицкая И. С.* Первые христиане и римская империя. М., 2003. С. 243. Благодарю А. Н. Коробейникову, указавшую мне данный сюжет.

[162] Ср.: «Наречение имен ясно показывает нам, что и звери 〈...〉 признавали и свое рабство и господство человека. Имена те, которые нарек им Адам, остаются доселе: Бог так утвердил их для того, чтобы мы и помнили постоянно о чести, которую человек получил от Господа всяческих, приняв под свою власть животных, и причину отнятия (этой чести) приписывали самому человеку, который через грех утратил власть свою» (*Иоанн Златоуст*). Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого архиепископа Константинопольского избранные творения. Беседы на Книгу Бытия. М., б/г (репринт 1898 г.). Т. 1. С. 116.

По отношению к авве Герасиму оказывается справедливым утверждение Климентины Ивановой: «В основата на агиографския модел стои образът на човека до грехопадението» (*Климентина Иванова.* Житията в старата българска литература // Старобългарско книжовно наследство. София, 2002. С. 72).

[163] «В каких бы религиозных системах мы не сталкивались с Водами, они везде сохраняют одну и ту же функцию: разложения и разрушения форм, смывания грехов. Они предстают одновременно как очищающие и регенерирующие силы. Их судьба – предшествовать Сотворению и поглощать сотворенное...» (*Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. М., 2000. С. 314).

[164] «Шестой час может указывать 〈...〉 на завершение земного времени, так как шестой день Творения был последним, или на аналогию "со-

творение человека" – "явление Иисуса для спасения человечества". Евлогий Александрийский (ум. 607) связывает число "шесть" из рассказа синоптических евангелий о страстях Христовых (...) с грехопадением Адама в раю: "Тот в шестом часу шестого дня в саду к древу простер руку дурно; Христос в шестом часу шестого дня в саду Голгофы простер на древе руки прекрасно"» (*Щеголева А.И.* Указ. соч. С. 491).

[165] С учетом того, что «от дня Пасхи до Пятидесятницы седмицы начинаются с воскресенья и заканчиваются субботой, а после Пятидесятницы – начинаются с понедельника и заканчиваются воскресеньем» (Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. М., 1976. С. 641). В нашем случае речь идет о событиях, непосредственно связанных со смертью (воскресение только будет), то есть, конечно, до Пасхи, поэтому Суббота в таком контексте – шестой день, чему соответствует и художественная логика «Повести».

[166] См., например: *Тарановский К.* Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI–XIII вв. // *Он же.* О поэзии и поэтике. М., 2000; С. 257–273; *Пиккио Р.* Об изоколических структурах в литературе православных славян // *Он же.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003. С. 543–592; *Гладкова О.В.* Житие Евстафия Плакиды – памятник переводной литературы Древней Руси Киевского периода (Текстология, жанровое своеобразие). Дис. ... канд. филолог. наук. М., 1992. С. 138–142; *Верещагин Е.М.* История возникновения древнего общеславянского языка: Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997. С. 138–156 и др.; *Федотов О.И.* Основы русского стихосложения: метрика и ритмика. М., 1997. С. 77–120; и др.

[167] (*Преп. Иоанн Лествичник.*) Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 76, 87.

[168] Присутствие женщин для нашего контекста неактуально.

[169] Этот мотив в агиографии и сказаниях античности достаточно подробно анализирует Д. Шестаков (*Шестаков Д.* Указ. соч. С. 73–77), в частности, он пишет: «...в этом взаимодействии крови и воды чувствуется отголосок некоторого древнего, еще до христианского поверья и античного обряда».

[170] Он есть и в греческом тексте (там же. С. 77).

[171] Ср.: 1 Кор. 13:12.

[172] Следует также учесть, что «"Патерики" читались обыкновенно в церквах за богослужением и в монастырях за трапезою во время Великого поста или в другое время» (*Келтуяла В.А.* Курс истории русской литературы. СПб., 1913. Ч. 1. Кн. 1. С. 212–213), «...главы этих сборников (патериков. – *О.Г.*) были предназначены для назидательного чтения перед монастырской братией» (*Кусков В.В.* Указ. соч. С. 95), то есть там, где происходило постоянное «молитвенное переживание истин веры» (*архим. Киприан (Керн)*. Евхаристия. М., 2001. С. 37). «Древнейший список последования Г.(ерасиму) И.(орданскому) с каноном 8-го гласа сохранился в служебной Минее XIII в. – РГАДА. Тип. № 106. Л. 66–67 об.» (*Турилов А.А.* Указ. соч. С. 167).

А. С. Демин

СИМВОЛИКА И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОСТЬ В ДРЕВНЕРУССКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ XI–XIII вв.

(«Повесть временных лет», «Слово о Законе и Благодати», «Слово о полку Игореве», «Слово Даниила Заточника»)

Подход к древнерусской литературе как к искусству предполагает поиски хотя бы островков образности в древнерусских памятниках, даже самых идеологичных; в соответствии с чем в данной статье изучение символики ведется в несколько необычном направлении: предлагается не классификация символов самих по себе, как это сделано, например, в известной работе В. П. Адриановой-Перетц[1], а предпринимается попытка показать органичную изобразительную составляющую древнерусской символики.

Так как масса научных работ о символике запредельна по своему объему, а точки зрения на символ бесконечно многообразны, то из прагматических соображений ограничимся самым общепринятым признаком символа в древнерусском литературном повествовании: внешне, лексически, символ называет какое-либо предметное явление или предметный объект, но внутренне он обозначает абстрактное явление, абстрактное состояние или абстрактное качество. Хотя символы и тропы с теоретической точки зрения считаются явлениями резко разными и непересекающимися, тем не менее в ряде древнерусских памятников символика сопровождалась некоторой степенью изобразительности, раскрыть которую можно лишь при внимательном семантическом анализе.

Исследование интересующего нас явления и разборы семантической структуры отдельных отрывков проведем на материале четырех оригинальных древнерусских произведений XI–XIII вв., в которых символика достаточно распространена.

«Повесть временных лет»: от похваления до устрашения

Изучение **изобразительной** стороны символики начнем с древнейшей летописи, с летописной похвалы княгине Ольге под 969 г., содержавшейся уже в «Древнейшем летописном своде» 1039 г.[2] С семантикой похвалы приходится очень и очень повозиться. Прежде всего, где здесь символы? Вот лишь одно из высказываний об Ольге: «си бо сьяше, аки луна в нощи»[3]. Союз «аки» не указывает на сравнение: ведь речь не шла о реальном конкретном сходстве качеств Ольги с качествами Луны. Иносказания здесь тоже не содержалось: не предметным объектом обозначался другой предметный объект, и не сама по себе луна обозначала Ольгу. На самом деле все детали в высказывании выступали в роли символов, когда одним абстрактным понятием обозначалось другое абстрактное же понятие: ночь, то есть подразумеваемая тьма ночи, символизировала язычество; не луна, а ее сияние символизировало праведницу; сияние луны во тьме ночи символизировало одиночество христианки среди язычников.

Но продолжим анализ. Приведенное высказывание имело у автора двойной смысл. Первый и главный – смысл символический, которым обладали каждая деталь в высказывании и все детали вместе в системе высказываний в составе похвалы Ольге. Второй же смысл – второстепенный, предметный, изобразительный, который возникал параллельно в похвале из совокупности деталей. Автор похвалы прибег к нагнетанию символов цепочкой высказываний с союзом «аки»: «Си бысть предътекущия крестьяньстеи земли, аки деньница предъ солнцемь и аки заря предъ светомъ; си бо сьяше, аки луна в нощи; тако и си в неверныхъ человецехъ светящеся, аки бисеръ в кале» (с. 68). В результате изобразительный мотив глубокой ночи с сияющей луной был намечен автором, что подтверждается аналогичными описаниями ночей в летописи, содержащими те же три-четыре предметных детали, как и в похвале Ольге (ночь, луна, «светящеся», заря). Например, под 1102 г.: «на небеси... акы пожарная *заря*... бысть тако светъ всю *нощь*, акы от *луны* полны *светящься*» (с. 276). Вне летописи авторы похвальных слов обычно предпочитали перечислять символы из очень разных предметных областей, без образования ими изобразительного целого.

Изобразительный мотив ночи сравнительно с реальностью имел четыре смысловые особенности у автора похвалы Ольге

в летописи. Во-первых, автор обозначил не конкретную, а отвлеченную ночь вообще, луну вообще, звезду вообще и т. д. Но для символики такой смысл неизбежен.

Во-вторых же, – и это более интересно, – обобщенная ночь у автора похвалы оказалась «неправильной», потому что автор объединил на самом деле разновременные детали: и глубокую ночь с сияющей луной, и конец ночи перед рассветом, и даже начало утра перед восходом солнца. Этот мотив фантастической ночи-утра нельзя объяснить какими-либо литературными традициями. Авторы похвальных слов если уж развивали символ деталями, то без смешения времени суток: язычество – это ночь, а начало христианства – день (так делал, например, Иларион в «Слове о Законе и Благодати»).

Описание «неправильной» ночи отличается еще третьей особенностью – автор начал как раз с утра, а потом углубился все дальше в ночь: сначала упомянута деньница (Венера) перед восходом солнца, потом – предшествовавшая ей предрассветная заря, затем – глубокая ночь с сияющей луной; а жемчужина в грязи светится уж совсем во тьме. Обратный порядок описания ночи-утра отразил смену смысла символов у автора похвалы: сначала он использовал символы на тему «си бысть предътекущия крестьяньстеи земли», а потом перешел к теме все более сиротливого одиночества Ольги среди язычников.

Наконец, скажем о четвертой, самой интересной особенности изобразительного мотива ночи-утра в похвале Ольге: здесь нет движения от ночи к утру или наоборот; все детали представляются существующими одновременно, как на застывшей картине, в одном углу которой восходит солнце, а в другом углу царит ночь с луной. Так автор символически обозначил одновременность существования христианства и язычества во времена Ольги.

В эту картину ночи-утра автор похвалы ввел еще одно такое же нереальное изображение, сопровождающее символику крещения: Ольга то ли ночью, то ли под утро омывается в абстрактной купели, совлекши с себя неведомо откуда взявшуюся на ней ветхую одежду Адама, и облекается в новое («си бо омыся купелью святою, и совлечеся греховною одежевъ ветхаго человека Адама, и въ новыи Адамъ облечеся, еже есть Христосъ»).

Зачем автору понадобилась вся эта картина ночи-утра с Ольгой, застывшей в главном деянии своей жизни? Автор похвалы, по-видимому, старался вызвать у читателей чувство

благоговения перед святой («сию бо хвалят рустие сынове аки началницю») и потрудился над созданием даже своего рода «памятника» Ольге. Недаром автор тут же заговорил о памяти праведникам («бессмертье бо есть *память* его... в *памят* вечную праведникъ будеть») и намекнул на земной памятник Ольге – мавзолей с ее мощами («се бо вси человеци прославляють, видяща лежащая в теле на многа лет»).

Вот аналогия. Совершенно явный «памятник» был обозначен в летописной похвале Феодосию Печерскому под 1091 г.: «*победивъ* мирьскую похоть и миродержьца князя века сего, *супротивника* поправъ дьявола и его козни, *победникъ* явися противным его *стрелам* и гордымъ помысломъ, ставъ супротивно, укрепивъся *оружьемь* крестнымь и верою *непобедимою*, Божьею помощью» (с. 214). Детали у автора похвалы образовали не картину живого сражения, а наметили изобразительный мотив величественно, как на медали, застывшей фигуры воина-победителя («победивъ... супротивника *поправъ*... победникъ *явися*... *ставъ* супротивно... *укрепивъся* оружьемь...»). Традиционная символика победы не предусматривала обязательность описания позы победителя. Думается, вновь проявилось у летописца стремление усилить почитание подвижника и потому возвести ему словесный «памятник», наряду с упоминанием памятника земного («люди... иже взирающе на раку твою, поминають...» – с. 213).

Похвала бывала и более масштабной. Когда летописец при нагнетании символов вносил дополнительный изобразительный мотив в летописное повествование, то он мог выходить за пределы «памятника» герою к застывшей картине и без главного героя. Например, в похвале Ярославу Мудрому под 1037 г. автор похвалы символизировал принятие христианского учения Русью перечнем сельскохозяйственных работ: «яко же бо се некто землю разурить, другыи же насееть, инии же пожинають и ядять пищю бескудну» (с. 152). В отличие от реального сезонного труда земледельца, в похвале Ярославу Мудрому этапы сельскохозяйственной деятельности разнесены по многим людям и даже поколениям, что подтверждает автор в своем пояснении к данной символике: «тако и сь – отець бо сего Владимиръ землю взора и умягчи... сь же [Ярослав] насея... а мы пожинаемъ... приемлюще...». Картина получилась величавой и статичной, как бы развернутой автором перед взором наблюдателей, потому что здесь в похвале автор сделал упор на глаголы настоящего времени несовершен-

ного вида: «пожинають и ядять», «мы пожинаемъ», «вернии людье наслажаются». Все это в изобразительном отношении напоминает ту большую «запону», которую для большей убедительности учения философ показал Владимиру: «показываше ему о десну праведныя, в весельи предъидуща въ рай, и о шююю грешники, идуща в муку» (с. 106, под 986 г.). Автором похвалы Ярославу была подчеркнута для читателей основательность русского крещения, что далее дополнительно видно по знаменитой похвале книгам, когда сельскохозяйственную символику автор продолжил символикой полноводной и глубокой реки: «се бо суть рекы, напояюще вселеную; се суть исходища мудрости; книгамъ бо есть неищетная глубина; сими бо в печали утешаеми есмы».

Перейдем к другим семантическим структурам и соответственно к другим авторским целям. Иногда при нагнетании символов в летописном рассказе возникала несколько иная изобразительная фигура, нежели «памятник» или величественная картина, как, например, в похвальной речи византийского патриарха к княгине Ольге под 955 г.: «Христосъ имать схранити тя, яко же схрани Еноха в первыя роды, и потомъ Ноя – в ковчезе, Аврама – от Авимелеха, Лота – от содомлянъ, Моисея – от фараона, Давида – от Саула, 3 отроци – от пещи, Данила – от зверии; тако и тя избавить от неприязни и от сетии его» (с. 62). В результате необычайно длинного единообразного перечисления библейских лиц разновременные библейские события объединились в пространственное окружение Ольги, в некую стену, окружающую город, которую летописец тут же и упомянул: «блаженая Ольга искаше доброе мудрости», а «премудрость... на краихъ же *забральныхъ* проповедасть, во вратехъ же градныхъ дерзающи глаголеть». Эпизодическим изобразительным мотивом ограды летописец усилил достаточно частную мысль о защищенности Ольги «от всякого зла».

Прочие изобразительные мотивы, связанные с символикой, достаточно разнообразны в летописи. Во многих случаях символами служили совершенно конкретные реалии. Например, под 1065 г. летописец описал серию странных происшествий, которые, по его мнению, являлись предзнаменованиями зловещего будущего: «В си же времена бысть знаменье: на западе звезда превелика; луче имуще, акы кровавы; въсходящи с вечера по заходе солнечнемь; и пребысть за 7 днии. Се же проявляше не на добро» (с. 164). Тут же летописец добавил второе знамение: «В си же времена бысть де-

тищь... его же, детища, выволокоша рыболове въ неводе... бяшеть бо сиць: на лици ему срамнии удове, иного нелзе казати срама ради». И тут же летописец вспомнил еще об одном знамении, предшествовавшем описанным: «Пред симь же временемь и солнце пременися, и не бысть светло, но акы месяць бысть; его же невегласи глаголють снедаему сущю. Се же бывають сица знаменья не на добро». Все три знамения объединились в непрерывную череду событий, взаимодополняющих друг друга: одно знамение явилось на ночном небе с вечера, другое знамение появилось на небе днем, а еще одно обнаружилось на земле и в воде. Летописец постарался дать картину искаженного мира с неба до земли и заполнить искажениями все ярусы картины. Зловещий смысл рассказа был доведен до крайнего предела.

Мало того, в этой же статье, в сразу же следующей за этим выборке знамений из «Хроники» Георгия Амартола, летописец использовал тот же способ изложения, заполняя изобразительными мотивами неблагополучия все зримое пространство, или «сферу»: знамения «на вздусе» («въ оружьи... полкы обоя явлены»), знамения на ночном небе («восия звезда на образъ копииныи», «посем же бысть звездамъ теченье с вечера до заутрья»), знамения на дневном небе («и паки солнце без лучъ сьяше»), знамения на земле у людей («жена детищь роди безъ очью и без руку, и чересла бе ему – рыбии хвостъприрослъ»), знамения среди животных («песъ родися шестиногъ») и т. д. (с. 164–165). Это одна из самых мрачных предостерегающих статей летописи: «знаменья слця на зло бывають».

Наконец, в летописи, в основном в летописной повести об ослеплении Василька Теребовльского под 1097 г., встречается еще одна изобразительно-символическая фигура, а именно – гигантский знак. Так, автор повести сообщил об ослеплении Василька конкретным ножом («узре Василко торчина остряща *ножь*... и приступи торчинъ... держа *ножь*» и т. д. – с. 260–261), а затем в речах князей по поводу ослепления Василька этот нож преобразился в символ княжеской междоусобицы: «...створи се в Русьскеи земьли и в насъ, братьи, – оже верженъ в ны *ножь*», «зло створилъ еси в Русьстей земли и ввергль еси *ножь* в ны» (с. 262. Сравним далее под 1100 г. о том же: «ввергль еси *ножь* в ны, его же не было в Русскеи земли» – с. 274). В результате возник изобразительный мотив гигантского грозного ножа, всаженного в Русскую землю. То было предупреждение: «Да аще сего не правимъ, то болшее зло встанеть на нас».

Гиперболизированные предупреждающие предметы-знаки появлялись у автора данной повести неоднократно. Например, князья «целоваше кресть межъ собою» не воевать друг с другом (с. 265); однако, когда один из князей в нарушение клятвы пошел на Василька и его брата, Василько «вземше кресть, его же бе целовалъ к нима, ...и Василко възвыси кресть, глаголя, яко "сего еси целовалъ"»; и тут конкретный крест обернулся символом и одновременно каким-то громадным внеземным крестом: «сступишаяся полци, и мнози человеци благовернии видеша кресть над Васильковы вои, възвышься велми» (с. 270).

Предметная деталь в повести могла приобретать повышенную значительность и не за счет гиперболизации ее величины, а благодаря переносу в небесный мир. Вот с ослепленного Василька «сволокоша с него сорочку кроваву» для стирки, но очнувшийся Василек высказал сожаление: «да бых в той сорочке кроваве смерть приялъ и сталъ пред Богомь» (с. 261), – окровавленная сорочка превратилась в пронзительный знак мученичества, этим и важна.

В заключение отметим еще один способ летописного повествования, правда, редкий и фактически не относящийся к нашей теме. Вот чуть ли не единственный пример в летописи под тем же 1097 г.: в сражении с венграми половцы «сбиша й в мячь... сбиша угры, акы в мячь, яко се соколъ сбиваеть галице» (с. 271). Выражение «сбиша, акы в мячь» относится, конечно, к сравнениям, а не к символам и предполагает предметное сопоставление людской свалки в битве со свалкой в игре. Но вот как атрибутировать выражение «яко се соколъ сбиваеть галице»? «Сокол» и «галки» уже кажутся символами противоборствующих сторон. Однако на самом деле это иносказание, а не символика, потому что предметными понятиями – сокол, галки – здесь переносно обозначены другие предметные же, а не абстрактные, понятия – половецкий князь Боняк и разгромленное им венгерское войско. Такие иносказания нередки, например, в «Слове о полку Игореве».

Иносказание выполняло другую изобразительную роль, нежели символика. Если в тексте при нагнетании символов формировался изобразительный мотив, усиливающий символический смысл того же текста, то иносказание активно подчеркивало конкретный изобразительный смысл всей фразы. В частности, в приведенной выше фразе иносказанием «яко се соколъ сбиваеть галице» автор гиперболизировал летучий размах описываемой сечи.

В целом же не остается сомнений в том, что при использовании символов в летописном повествовании символику сопровождала большая или меньшая степень изобразительности, зависевшая от авторских целей. Эти цели и изобразительные фигуры («памятники», «стены», «картины», «сферы», «знаки») были довольно разнообразны, потому что в составлении летописи участвовали очень разные авторы и в очень разное время.

«Слово о Законе и Благодати» Илариона: идеализация

Символика других летописей XII–XIII вв. гораздо беднее, чем в «Повести временных лет», и сравнительно с ней ничего нового не содержит в изобразительном отношении. Зато символика более раннего произведения – «Слова о Законе и Благодати», – хотя и однообразна по способу изложения (Иларион использовал только нагнетания символов), но сопровождавшие его символику изобразительные мотивы семантически отличались от изобразительных мотивов «Повести временных лет»: Иларион ценил не только внутреннюю, но и внешнюю красоту героев и событий.

Сравним, например, символику крещения, сходную в «Слове» Илариона и в «Повести временных лет». Владимир в «Слове», как и Ольга в летописной похвале, раздевается, омывается в купели и одевается: «*съвлече же ся* убо каганъ нашь и съ *ризами* ветъхааго человека *съложи тленьнаа, оттрясе прахъ* неверна и *вълезе въ* святую *купель*, и породися от духа и *воды*, въ Христа крестився, въ Христа *облечеся*, и изиде от купели, *белообразуяся*»[4]. Из реалий-символов Иларион составил изображение чисто обмывшегося Владимира, которое далее продолжил образом парадной облаченности князя с ног до головы: «ты правдою бе *облеченъ*, крепостию *препоясанъ*, истиною *обутъ*, съмысломъ *венчанъ*, и милостынею, яко *гривною и утварью златою, красуяся*» (с. 34). Владимир у Илариона идеально наряден внешне, чем напоминает красочно описанного обобщенного князя в «Шестодневе» Иоанна Экзарха. У Илариона так же идеально наряден и современный ему Киев, который сын Владимира «величьствомъ, яко венцемь, обложилъ» (с. 33).

В отличие от летописцев Иларион превращал изобразительные мотивы при символах в идеальные образы, что раскрывает также присутствующая в обоих произведениях символика смены «ночного» язычества «дневным» христианством:

«Отиде бо светъ луны, солнцю въсиавъшу... и студеньство нощьное погыбе, солнечьнеи теплоте землю съгревши, и уже не гърздится... человечьство, нъ... пространо ходить, иудеи бо при свешти... делааху... християни же при благодетьнеим солнци... жиждють» (с. 17). Ночь и день в описании Илариона не искажают реальности, но представлены в максимально полном, идеальном своем проявлении: ночью светит луна и очень холодно, люди теснятся при свече; днем же сияет солнце, своею теплотою согревая землю, люди ходят свободно.

Другие изобразительные мотивы на основе перечисления символов, довольно многочисленные в «Слове», также отражают тяготение Илариона к созданию полнокровных идеальных образов, – например, в теме христианского орошения после языческой засухи: если уж потек источник, то обильный и всепроникающий («еуагельскыи же источникъ *наводнився и всю землю покрывъ*» – с. 23); если пошел дождь, то максимально плодотворный («дождемь Божиа поспешениа *расплоджено бысть многоплодне*» – с. 34).

Почти через полтора века после Илариона другой знаменитый проповедник – Кирилл Туровский – довел символику в своих «словах» до гигантских предметных панорам всеобщего благополучия.

«Слово о полку Игореве»: героизация

Осмысление «Слова о полку Игореве» требует больших усилий. Поэтому, прежде чем говорить о каком-либо общем семантическом явлении в «Слове», подробно проанализируем один из его отрывков. Начнем со смысловой структуры знаменитой похвалы Бояну: «Боянъ бо вещии, аще кому хотяше песнь творити, то растекашется мыслию по древу, серымъ вълкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы»[5]. В этой характеристике содержатся разного рода иносказания. С одной стороны, здесь присутствует классическое предметное иносказание, хотя и в скрытой форме: Боян – это волк и это орел («Боянъ... растекашется... вълкомъ... орломъ...»). Склонность автора к «птичьему» иносказанию при упоминании Бояна подтверждается ближайшим контекстом, в котором автор уже прямо обозначил Бояна и как соловья («О Бояне, соловию стараго времени»), а персты Бояна как соколов («пущашеть 10 соколовъ... Боянъ же, братие, не 10 соколовъ... пущаше, нъ своя вещиа пръсты... въскладаше»). Кроме того, по всему тексту «Слова» наблюдается мно-

го подтверждающих аналогий, из которых видно, что иносказательное обозначение человека волком было излюбленным приемом автора: «куряне... скачють, акы серыи влъци» (с. 46); «Гзакъ бежитъ серымъ влъкомъ» (с. 47); «Всеславъ... скачи влъкомъ... влъкомъ рыскаше» (с. 53, 54); «Игорь князь... скочи... влъкомъ, ...Влуръ влъкомъ потече» (с. 55). Автор нередко использовал и разные по форме иносказательные обозначения человека птицей: «чръныи воронъ – поганыи половчине» (с. 47); Игорь – «заиде соколъ» (с. 49); «Романе и Мстиславе... яко соколъ... ширяяся» (с. 52); Ярославна – «полечю, рече, зегзицею» (с. 54) и пр.

Но, с другой стороны, недаром в рассматриваемой характеристике Бояна предметное иносказание присутствовало только в скрытой форме, – оно подавлялось более важными для автора абстрактными иносказаниями, которые, таким образом, приближались к символам. Эти абстрактные смысловые оттенки и попытаемся уяснить.

Прежде всего, глагол «растекашется» служил иносказанием абстрактного понятия «песнь творити» (песнь творити – значит растекаться); при этом глагол «растекашется» в данной фразе так же имел абстрактное значение передвижения вообще – поэтому автор применил глагол «растекашется» сразу к трем очень разным объектам – мысли, волку и орлу, в то время как во всех других случаях автор четко называл отличительный вид передвижения объектов: птицы у него в основном летали, звери – бежали или скакали, а мысль – тоже летала.

Прочие абстрактные же иносказания во фразе о Бояне добавляли, как именно это песнотворение-движение осуществлялось. Упоминания волка и орла здесь у автора не имели весомого предметного смысла, соотносились с абстрактным понятием «мысль» и лишь указывали на ярусы песнотворческого передвижения: нижний («вълкомъ по земли») и верхний («орломъ подъ облакы»).

Сложнее понять, какой ярус передвижения при песнотворении подразумевало выражение «растекашется мыслию по древу». Словоформа «мыслию» у автора «Слова», скорее всего, обозначала не внутреннее свойство человека, а внешний самостоятельный объект-носитель и орудие движения или действия, такой же, как у словоформ «вълкомъ» или «орломъ» в данной фразе (ср. о мысли в других местах «Слова»: «мыслию ти прелетети» – с. 51; «мыслию поля мерить» – с. 55; «мысль носить вашю умъ» – с. 52. Ср. также аналогичные только по форме выраже-

ния: «летая умомъ» – с. 44; «кликомъ поля прегородиша» – с. 47; «итти дождю стрелами» – с. 47; «течеть сребреными струями» – 53; «опутаеве красною дивицею» – с. 56; и т. д.).

Можно предположить, что растекание мыслью «по древу» подразумевало движение не горизонтальное, а вертикальное, и, пожалуй, сверху вниз, по стоящему «древу». Правда, при упоминаниях «древа» в связи с песнотворчеством Бояна автор не раскрыл направленность движения «по древу» (см.: «скача, славию, по мыслену древу» – с. 44).

И все же, используя другое иносказание о творчестве Бояна, автор несколько яснее обозначил движение сверху вниз: «не 10 соколовъ на стадо лебедеи пущаше, нъ своя вещиа пръсты на живая струны *въскладаше*» (с. 44).

Кроме того, все прочие упоминания «древа» в «Слове», кажется, имели в виду движение как раз тоже сверху вниз. Наиболее ясен этот оттенок в таких выражениях, как «древо с тугою къ земли *преклонилось*» (с. 49), «древо с тугою къ земли *преклонило*» (с. 55), «древо не бологомъ листвие *срони*» (с. 52). Менее ясно действие сверху вниз обозначено во фразах: «Дивъ кличетъ връху древа, велитъ послушати земли...» (с. 46), – с верха дерева к земле; «одевавшу его теплыми мъглами подъ сению зелену древу» (с. 55), – от верхней «мглы» (ср. немного ранее: «полете соколомъ подъ мьглами») к стоящему дереву и «сени» под ним. Однако отмеченные упоминания «древа» не являются близкими аналогиями к выражению «растекашется мыслию по древу» и поэтому не могут с полной определенностью подтвердить его пространственный смысл.

Как бы то ни было, но растекание «мыслию по древу» обозначало передвижение объекта, связывающее пространственные верх и низ. На склонность автора к обозначению такого рода вертикального движения указывают аналогии в «Слове», хотя и не близкие к фразе о «древе», но более ясные: если стоящее «древо» лишь скрыто подразумевало наличие верха и низа, то в последующих аналогиях в тексте верх и низ были достаточно четко обозначены разными объектами. Например, во фразе «два солнца померкочта, оба багряная стлъпа погасоста и въ море погрузиста» (с. 50) два солнца мыслились находящимися вверху, море – внизу, а оба столпа соединяли верх с низом, притом движение происходило сверху вниз («погрузиста»). Ценность этой аналогии несколько уменьшается из-за реконструированности цитированной фразы, в которую упоминание о погружении в море перенесено современными тек-

стологами из дальнейшего текста, явно спутанного (с. 50–51, 500–501).

Но другие, текстологически бесспорные аналогии с упоминанием солнца в «Слове» повторяют ту же смысловую схему. Так, в плаче Ярославны: «...слънце... простре горячюю свою лучю на ладе вои» (с. 55), – солнце обозначало верх; воины «въ поле» – низ; луч – соединял верх с низом, движение-простреие луча явно шло сверху – вниз.

Или еще одна аналогия: «Солнце ему тъмою путь заступаше» (с. 45), – солнце, конечно, верх; путь «по чистому полю» – низ; тьма – соединитель верха с низом; направление движения – сверху вниз (ср.: «...солнце... *отъ него* тьмою... прикрыты» – с. 44).

Аналогии затрагивали не только солнце. Сравним в плаче Ярославны: «О ветре-ветрило! (...) Мало ли ти бяшеть горе подъ облакы веяти, лелеючи корабли на сине море?» (с. 54), – облака относятся к верху, море – к низу, ветер их связывает, а движется сверху вниз.

В «Слове» есть и менее ясные случаи движения сверху вниз, но, кажется, нет ни одного случая с движением снизу вверх по вертикальному объекту, соединяющему верх и низ (сомнительно только выражение: «рища в тропу Трояню чресъ поля на горы» – с. 44. Поля – низ, горы – верх, тропа соединяет их, следуя снизу вверх, однако она не вертикальный объект). Так что автор «Слова», вероятнее всего, предполагал двигающейся сверху вниз мысль по стоящему «древу».

Далее встает новый вопрос: в иносказательной характеристике песнотворения Бояна автор «Слова» говорил ли об одновременном движении нескольких объектов в разных плоскостях либо об их последовательных движениях поочередно как о некоей эстафете? Сама характеристика Бояна не дает ответа на этот вопрос. Опять в какой-то степени помогают контекст и аналогии. Дальнейшее сопоставление песнотворения Бояна с полетом соколов подразумевало явно последовательное непрерывное движение. Затем сопоставление Бояна с соловьем также подразумевало единое последовательное движение – по древу, под облаками, по тропе. Наконец, близкое по форме к характеристике Бояна описание бегства Игоря из плена тоже имело в виду последовательное передвижение Игоря: сначала «горностаемъ къ тростию», затем «белымъ гоголемъ на воду», потом «босымъ влъкомъ... къ лугу Донца», а там и «соколомъ подъ мьглами» (с. 53). Значит, велика вероятность того, что

песнопение Бояна автор «Слова» иносказательно обозначил как дуговое или криволинейное движение, последовательно переходившее из плоскости в плоскость: сначала сверху вниз, затем понизу, а потом поверху.

Главным пространственным смыслом в этой иносказательной характеристике было: Бояново песнопение «растекашется» все шире и дальше. И действительно, словоупотребление автора ведет к такому смыслу. Первое движение во фразе – передвижение мысли – было устремлено вдаль. Глаголы «растекатися» и семантически ему родственные «теча», «разлиятися», «простиратися» обозначали у автора «Слова» некое широкое и беспрепятственное действие (ср.: «тоска разлияся по Рускои земли, печаль жирна тече средь земли Рускыи» – с. 49; «грозы твоя по землямъ текуть» – с. 52; «по Рускои земли прострошася» – с. 51). Существительное «мысль» было связано с передвижением куда-то далеко (ср.: «мыслию ти прелетети издалеча» – с. 51; «мыслию поля меритъ отъ великаго Дону до малаго Донца» – с. 55). Существительное «древо» – притом всегда в «Слове» только в единственном числе – явно служило символом и, возможно, обозначало нечто вроде межевого знака на дальней границе Русской земли: «древо» стояло перед землями незнаемыми, «древо» находилось у быстрой Каялы, «древо» обнаруживалось по Роси и Суле, «древо» охраняло Игоря у Донца. Так что мысль при песнотворении посылалась далеко и текла широко (ср. частичную аналогию с посыланием слез: Ярославна из Путивля «слала... слезъ на море» – с. 55).

Второе передвижение, содержащееся во фразе о Бояне, – бег волка – тоже указывало на неостановимый охват большого пространства «растеканием», скаканием, рысканием и пр. (ср.: «скачють, акы серыи влъци въ поле» – с. 46; «поскочи по Рускои земли» – с. 49; «влъкомъ рыскаше: изъ Кыева дорискаше до куръ Тмутороканя» – с. 54).

Наконец, третье передвижение, обозначенное в характеристике Бояна, – полет орла – подразумевало сразу два пространственных оттенка: взмывание вверх (ср.: «летая умомъ подъ облакы» – с. 44; «соколъ... высоко птицъ възбиваетъ» – с. 51; «высоко плаваешь... яко соколъ на ветрехъ ширяяся» – с. 52; и еще: «горй подъ облакы веяти» – с. 54) и далекий полет (ср.: «...хороброе гнездо, далече залетело» – с. 47; «о, далече заиде соколъ... – къ морю» – с. 49; «полечю, рече, зегзицею по Дунаеви» – с. 54; и еще: «вьются голоси чрезъ море» – с. 56).

В целом иносказательная характеристика энергичного широкого и далекого песнотворения Бояна являлась четырехслойным семантическим образованием. Внешне – изложение как будто с предметными деталями; а на самом деле – высказывания с высокой степенью абстрактности, когда иносказания переходили в символику; однако символика сопрягалась со скрытыми и не совсем отчетливыми пространственно-изобразительными мотивами, которые вкупе обозначали всеохватность песенного движения и, в свою очередь, переходили в дополнительное иносказание – символ исторической содержательности песен Бояна: «Помняшеть бо, рече, първыхъ временъ усобице... песнь пояше старому Ярославу, храброму Мстиславу... красному Романови Святъславличю» – с. 43–44).

Зачем автору «Слова» в характеристике содержания песен Бояна понадобилось прибегать к столь насыщенной и в общем нетрадиционной системе «двигательных» иносказаний, приближающихся к символам? Думается, для **героизации** творчества Бояна как прославителя русских князей: ведь струны его инструмента «князем *славу* рокотаху», а он «пльскы ущекоталъ... свивая *славы* оба полы сего времени» (с. 44). И прославитель этот отличался тщательностью: накладывал все десять своих перстов на струны.

Эта фундаментальная героизация не сводилась к прославлению успехов персонажа или к гиперболизации его поступков, а выражалась в подчеркивании надежности, основательности персонажа и в полноте охвата им места и предметов действия. В этом отношении героизация Бояна имела многочисленные аналогии в «Слове».

Так, в «Слове» были героизированы все русские персонажи. Например, Игорь в начале «Слова» всеобъемлюще заполнен мужеством («истягну *умь* крепостию своею, и поостри *сердца* своего мужествомъ, наплънився ратнаго *духа*» – с. 44), а в конце «Слова» стремительно бежит из плена, охватывая пространство от земли до неба, и эта неудержимость расценивается как подвиг («Княже Игорю! Не мало ти *величия*» – с. 55). Князь Всеволод мощно трогается с места и устремляется вдаль. «Яръ Туре Всеволоде! *Стоиши* на борони, *прыщеши* на вои стрелами, *гремлеши* о шеломы мечи харалужными. Камо, Туръ, *поскочяше*, своимъ златымъ шеломомъ *посвечивая*...», – в героическом движении «забывъ чти и живота» (с. 47–48). Князь Святослав всеобъемлюще охватывает пространство своими активными действиями: «...бяшеть притрепалъ своими сильными плъкы и харалужными мечи, насту-

ни *на землю половецкую*, притопша *хлъми и яругы*, взмути *рекы и озеры*, иссуши *потокы и болота*. А поганаго Кобяка *изъ луку моря*... выторже», – то есть весомо героичен Святослав; оттого «поють славу Святославлю» (с. 50). Героичны своей повсеместностью и русские войска: «Комони ржуть *за Сулою*, звенить слава *въ Кыеве*, трубы трубять *въ Новеграде*, стоять стязи *въ Путивле*» (с. 44), – и «слава» опять упомянута. Особенно подчеркнута в «Слове» солярная героичность курян, и предметов, и ландшафта – трижды по три элемента: «подъ *трубами* повити, подъ *шеломы* възлелеяны, конець *копия* въскръмлени; *пути* имъ ведоми, *яругы* имъ знаеми; *луци* у нихъ напряжени, *тули* отворени, *сабли* изъострени; сами скачють... въ *поле*»; и все ради славы: «ищучи себе *чти*, а князю *славе*» (с. 46).

В «Слове» героизированы и разнообразные несчастья, которые предстоит преодолевать, причем героизированы тем же самым изобразительным способом – насыщенной пространственной или предметной всеохватностью. Особенно значительными выглядят зловещие знамения, охватывающие небо и землю и символизирующие гигантское наступление врагов на русское войско. Например: «...кровавыя *зори* светъ поведаютъ, чръныя *тучя* съ моря идутъ, хотятъ прикрыти 4 *солнца*, а въ нихъ трепещуть синии *млънии*... *Земля* тутнетъ, *рекы* мутно текуть, пороси *поля* прикрываютъ», – это значит: «Быти грому *великому*... половци идуть отъ Дона, и отъ моря, и *отъ всехъ странъ* рускыя плохы оступиша» (с. 47). Неудачные для русских сражения героизированы превращением их в процессы сельскохозяйственных работ или пира и пр.

Героизировано даже состояние покоя в «Слове». Ср.: «Длъго ночь мрькнетъ. *Заря* светъ запала, *мъгла* поля покрыла, щекотъ *славии* успе, говоръ *галичь* убудися. Русичи великая поля щиты прегородиша, ищучи себе *чти*, а князю – *славы*» (с. 46), – действие последовательно охватывает объекты сверху вниз, от неба до земли, и всё застыло в ожидании славы.

Таким образом, характеристика Бояна стала лишь первым эпизодом в длинном ряду героизированно основательных людей и событий в «Слове». Пожалуй, именно за недостаточную надежность и основательность осуждали некоторых князей автор «Слова» и его герои: «Спала князю умь похоти» (с. 44); «и начаша князи про малое "се великое" млъвити» (с. 49); «кають князя Игоря, иже погрузи жиръ во дне Каялы» (с. 50); «рано еста начала Половецкую землю мечи цвелити» (с. 51); «уже бо выскочисте изъ дедниh славе» (с. 53) и пр.

Казалось бы, трудно и даже невозможно создать героическое произведение на горестную тему о полном поражении, позорном пленении и тихом бегстве не очень крупного русского князя из плена, но автор «Слова о полку Игореве» справился с задачей героизации подобных событий, изобразив действующих лиц надежными, основательными, упорными или ратуя за эти качества у князей путем обильного использования иносказаний-символов с полноохватным пространственным смыслом.

«Слово Даниила Заточника»: камерность

Свое сочинение[6] этот условный автор наполнил огромным количеством символов. В том, что это все-таки именно символы, а не сравнения или иносказания, можно убедиться на любом наугад выбранном примере. Так, в начале «Слова» Даниил Заточник заявил о манере своего изложения: «Бысть языкъ мои трость книжника-скорописца, и уветлива уста, аки речная быстрость»[7]. В этой фразе связаны не писчая «трость» с языком автора и не река – с его устами, а отвлеченные понятия: «быстрость» реки символизировала «уветливость» (говорливость) уст, а «скорописность» трости символизировала многоречивость «языка». Просто символы эти были оформлены автором неотчетливо, что являлось обычным для всего «Слова». Правда, в самом конце «Слова» Даниил повторил характеристику своего стиля, снова быстротой символизировал плодовитость, но, пожалуй, несколько яснее: «Да не възненавидим буду миру со многою беседою, яко же бо птица, частяще песни своя, скоро възненавидима бываеть» (с. 398), – учащенность пения птицы символизировала многоречивость автора.

Все эти символы рассыпаны по тексту «Слова», как целое не являлись продуманным способом повествования у автора и не образовывали компактных картин или каких-либо изобразительных фигур, но все же вкупе распределялись по нескольким тематическим группам, обладающим определенным изобразительным своеобразием, независимо от того, о хорошем или о плохом говорил автор. Наиболее повторяющимися у автора «Слова» были, так сказать, ландшафтные мотивы у символов; например: «аки река, текуща без бреговъ сквози дубравы»; или: «аки река в брезех, а брези камены» (с. 392). В подавляющем большинстве ландшафтные мотивы в «Слове» являлись камерными; автор упоминал одиночные предметы, находящиеся пре-

имущественно в поле: то попадался «нощный вранъ на нырищи» (с. 388; на развалинах); то конь «за буяном» (с. 392; за курганом); то «древо при пути» (с. 390); то «дубъ крепокъ множеством корениа» (с. 392), то бесплодная «смоковница» (с. 388), то «трава блещена, растяще на застени» (с. 388; трава бледная в затененном месте), то какое-то «место незаветрено» (с. 392).

«Слово» Даниила, адресованное князю Ярославу Владимировичу, казалось бы, должно было быть более «государственно» широким своими предметными мотивами символики. Однако сравнительно более масштабные упоминания природы в «Слове» единичны: два-три раза говорится о море; всего тричетыре – упомянуты различные явления, относящиеся к небу (солнце, звезды, воздух, облака). Автора «Слова» явно тянуло к камерности. Показательно в связи с этим, что когда Даниил упоминал «землю», то в предметном отношении на самом деле он имел в виду поле, не такое уж большое, например: «пусти тучю на землю художества моего» (с. 390), – одна туча стоит над землей, то есть, конечно, над полем.

Преобладающая камерность изобразительных мотивов Даниила выразилась и в специфичности круга символически или реально обозначенных им людских занятий, опять-таки независимо от того, говорил ли он об одобряемых им или об осуждаемых действиях. В основном автор затрагивал дела домашние («възри... аки мати на младенецъ» – с. 366; «веселишися многими брашны... лежиши на мяккых постелях под собольими одеялы» – с. 392; «приничюще к зерцалу и мажущися румянцемъ» – с. 396); упоминал дела хозяйственные («орють... сеють» – с. 390; «неводъ... удержитъ... рыбы» – с. 392; «кони наствити ... коня напоити» – с. 392), припоминал и дела ремесленные («олово... часто разливаемо» – с. 390; «гусли бо страяются персты» – с. 392; «ражжение железу» – с. 394). О более масштабных делах оговорки Даниила единичны (например, о военной службе: «за добрымъ князем восвати» – с. 392).

Камерность мотивов Даниила не была нарочитой; она получилась естественно. Ее нельзя объяснить только нищетой несчастного автора, которому до менее приземленных проблем не было дела. Ведь о своей нищете Даниил мог писать и с размахом: «покры мя нищета, аки Чермное море – фараона» (с. 388), «одержимъ нищетою... рыдая, аки Адамъ рая» (с. 390) и т. д.

Камерность предметных мотивов Даниила в большей степени, как нам кажется, определялась все-таки мелочной идейной атмосферой удельной Руси первой половины XIII в. Неда-

ром Русскую землю автор «Слова» не упоминал вовсе, зато упоминал пункты местные – то «градъ нашь» (с. 392), то «Новгород», то «Курское княжение» (с. 390), и рассуждал об удельных переменах: при каких обстоятельствах «князь высока стола добудеть», а при каких «меншего лишенъ будеть» (с. 394).

Конечно, предположение о зависимости изобразительных мотивов у автора «Слова» от общественного кругозора удельной Руси нуждается в обстоятельных исторических сопоставлениях. Пока же укажем на литературные параллели: сходная со «Словом Даниила Заточника», как нам опять-таки кажется, удельная узость авторского мироощущения наблюдается также в таких очень разных памятниках XIII–XIV вв., как «Сказание об Индийском царстве» и «Житие Александра Невского»[8].

На материале символики всего лишь четырех памятников XI–XIII вв. можно увидеть, с каким разнообразием и непредвзятостью символика сопровождалась той или иной степенью изобразительности в литературных произведениях и как это явление обогащалось до конца XII в.

Однако для XIII в. типичной стала, пожалуй, как раз логическая застылость и изобразительная скудость литературной символики. Так, в чрезвычайно пространном, риторично-компилятивном «Житии Авраамия Смоленского» Ефрема однажды встречается большой блок символов с повторяющимся предметным мотивом сбора существ в защищенном от опасностей месте: «аки делолюбивая пчела, вся цветы облетающи и сладкую *собе* пищу приносящи и готовящи; ... яко же пастухъ добрый, вся сведый паствы и когда на коей *пажити* ему пасти стадо, а не ... овогда гладомъ, иногда же по горамъ разыдуться, блудяще, а инии отъ зверей снедени будуть; ... тако же и кораблеиикъ и хитрии кормници, ведуще путь и пристанище ихъ, милости ожидающе отъ Бога и подобна ветра, а не противу бури и волнамъ морьскымъ, но съ Божиею помощью како ити *нареченнаго града* бес пакости и потопления... Яко же кто хотя нареченъ быти воеводы отъ царя, то не вся ли *събираеть* храбрыя оружникы и тако стати крепко?..» и т. д.[9] Защищенное место (улей – нажить – град – полк) как единое изобразительное целое почти не вырисовывалось у автора жития, который лишь с логической натугой подобрал символы в своем повествовании о гонениях на Авраамия и окружении его преследователями, но не использовал дополнительную силу единого образа для символики.

Такова одна из линий эволюции изобразительности в древнерусской литературе XI–XIII веков.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947.

[2] См.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 117, 548–549.

[3] ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст памятника подгот. Е.Ф. Карский. Стб. 68. Далее столбцы указываются в скобках. Текст летописи цитируется с упрощением орфографии.

[4] Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 1 / Текст памятника подгот. Т.А. Сумникова. С. 27–28. Далее страницы указываются в скобках. Текст «Слова» цитируется с упрощением орфографии.

[5] Слово о полку Игореве / Текст памятника подгот. Л.А. Дмитриев и Д.С. Лихачев. Л., 1967. С. 43. Далее страницы указываются в скобках. Текст «Слова» цитируется с упрощением орфографии.

[6] «Слово» относим к более ранним произведениям, чем «Моление». См.: *Соколова Л.В.* К характеристике «Слова» Даниила Заточника (Реконструкция и интерпретация первоначального текста) // ТОДРЛ. СПб., 1993. Т. 46. С. 229–255. Основываемся на первоначальном тексте, без вставок более поздних, выявленных Л. В. Соколовой.

[7] Памятники литературы Древней Руси: XII век / Текст памятника подгот. Д.С. Лихачев. М., 1980. С. 388. Далее страницы указываются в скобках. Текст «Слова» цитируется с упрощением орфографии.

Использую переводы «Слова», сделанные Д.С. Лихачевым (в том же издании, с. 389 и сл.) и В.В. Колесовым (Мудрое слово Древней Руси: (XI–XVII вв.). М., 1989. С. 160 и сл.).

[8] См., например: *Демин А.С.* О художественности древнерусской литературы. М., 1998. С. 222–223, 278–281.

[9] Памятники литературы Древней Руси: XIII век / Текст памятника подгот. Д.М. Буланин. М., 1981. С. 72.

А. С. Демин

«ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ» И «ХРОНИКА» ГЕОРГИЯ АМАРТОЛА

(К ВОПРОСУ О ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНОЙ ЭВОЛЮЦИИ ЛЕТОПИСИ)

По характеру использования различных источников в «Повести временных лет» можно понять, отличались ли ранние русские летописцы друг от друга как повествователи. Этого вопроса касались А. А. Шахматов, Д. С. Лихачев, И. П. Еремин, М. Х. Алешковский, А. Л. Никитин, И. Н. Данилевский и др., но говоря о политической и религиозно-нравственной позиции летописцев. Был ли свой стиль у каждого летописца? Довольно большой материал для собственно литературоведческих наблюдений предоставляет «Хроника» Георгия Амартола, славяно-русский перевод которой был использован летописцами буквально на всех этапах создания «Повести временных лет». Давно уже отмечены текстологически крупные заимствования из «Хроники» в «Повести временных лет» (они определены А. А. Шахматовым[1], всего около 30 случаев), но можно заметить и более мелкие фразеологические и стилистические соответствия (тогда прибавляется еще около 40 случаев). Далее предлагается нечто вроде журнала наблюдений по основным этапам формирования летописи.

«Древнейший свод» *(около 1039 г.)*

Начнем с древнейшего из этапов в создании «Повести временных лет», как они выделены и названы А. А. Шахматовым[2], – с «Древнейшего киевского летописного свода», в последовательности реконструированного А. А. Шахматовым текста. Каждый случай сходства анализируется отдельно. Курсивом обозначаются лексические и фразеологические соответствия обоих памятников. Обобщения делаются после перебора всех случаев сходства.

1. Начальный рассказ «Древнейшего свода» содержал характеристику полян: «Бяху мужи *мудри и съмыслени*»[3] (ср. то же

в реально дошедшем тексте «Повести временных лет»: «бяху мужи мудри и смыслени»)[4]. В «Хронике» Амартола (то есть в переводе «Хроники») сходное место встречается в рассказе о царице Савской: «бе бо и та Сивула зело *смысльна и премудра*»[5]. Однако никаких дополнительных соответствий между рассказами нет. В «Древнейшем своде» здесь наверняка было использовано ходкое в то время выражение, которое поэтому повторялось с вариациями и без связи с «Хроникой», например в сообщении об Ольге: «бе *мудра и съмысльна*» (ДС, 543; нет в ПВЛ под 903 г.); а также в рассказах о Владимире: «ты, кънязь, еси *мудрь и съмысльнъ*» (ДС, 557; ПВЛ, 84, под 986 г.); «избьра отъ нихъ мужа *добры и съмысльны*» (ДС, 554–555; ПВЛ, 79, под 980 г.).

2. В «Древнейшем своде» о князе Святославе говорилось: «Кънязю Святославу... нача вои съвъкупляти мъногъ и храбръ, бе бо самъ храбръ и легъкъ, *акы пардусъ*... И посылаше къ странамъ...» (ДС, 546–547; ПВЛ, 64–65, под 964 г.: «Князю Святославу... нача вои совкупляти многи и храбры и легъко ходя, *аки пардусъ*... И посылаше къ странамъ...»).

Откуда летописцем взято сравнение с пардусом, не совсем ясно. В «Хронике» Георгия Амартола это сравнение относилось к Александру Македонскому: «По Филипе царствова въ Македонии Александръ, сынъ его... воя своя изрядивъ... и скочи, *акы пардусъ* съ многою силою на въсточныя страны... посла къ Июдеемь... ...такъ бо обычаи имяше Александръ, посылающю слы от себе к противящемъся ему цесаремъ» (42, 47).

В. М. Истрин отметил сравнение с пардусом в трех памятниках — в летописи, «Хронике» Амартола и в «Александрии»: «море прескочи, *акы пардусъ*, дръзостью воюя землю сурьскую... посылаше послы къ июдеам»[6]. Но это место отсутствует в «Александрии» первой редакции, появилось оно лишь во второй редакции «Александрии» начала XV в., и значит, было заимствовано летописцем XI в. из «Хроники» Амартола[7]. Однако уподобления Святослава Александру Македонскому в летописи вовсе не проводилось. Просто летописец уместно припомнил выразительный фразеологический осколок то ли из «Хроники», то ли еще откуда (ведь А. А. Шахматов предполагал, что летописная характеристика Святослава, включая сравнение с пардусом, могла восходить и к некоей не дошедшей до нас болгарской хронике)[8].

Составителю «Древнейшего свода» свойственно использовать краткие шаблонные сравнения для яркого обозначения

основного морального свойства или эмоционального состояния летописных персонажей или событий: например, Ольга внимала христианскому учению *«акы губа* напаяема» (ДС, 545; ПВЛ, 61, под 955 г.) и *«акы дьньница* предъ сльньцьмь и *акы заря* предъ светьмь сияше» (ДС, 548; ПВЛ, 68, под 969 г.); «дияволъ... сь бяшеть ему, *акы тьрнъ* вь сьрдьци» (ДС, 555; ПВЛ, 82, под 983 г.); «апостоли... учения ихъ, *акы трубы* гласять» (ДС, 556; ПВЛ, 83, под 983 г.); «матери же чадъ сихъ... *акы по мьртвьцихъ*, плакахуся» (ДС, 562; ПВЛ, 119, под 988 г.); убийцы Бориса «нападоша на нь, *акы зверие* дивии» (ДС, 5734; ПВЛ, 134, под 1015 г.); Глеб *«акы агня* непорочьно принесеся на жьртву Богови» (ДС, 574; ПВЛ, 136, под 1015 г.).

Однако, как можно убедиться, почти все приведенные сравнения имели церковный, а не воинский характер. Вероятно, к Святославу церковно окрашенное сравнение применить было нельзя, а морально-воинское – можно отнести: он храбр и быстр, как пардус (в последующем «Начальном своде» этот моральный смысл был разрушен и превращен в физический: «и легъко ходя, акы пардусъ»[9]). В общем, сравнение Святослава с пардусом входило в мозаику рассеянных по «Древнейшему своду» лапидарных оценок князьям или другим персонажам.

3. В заключительном рассказе о Святославе сообщалось о печенежской осаде, в которую у устья Днепра попал Святослав: «и не бе у нихъ брашьна уже, *и бысть гладъ великъ, яко* по полугривне *глава* конячa» (ДС, 551; ПВЛ, 73–74, под 971 г.). Аналогия из «Хроники» Амартола выглядит так: «приде Адеръ, цесарь сурииськыи, и седе округъ Самария, *и бысть гладъ велии, яко* продатися *главе* ослина 30 сребрьникъ» (180).

Нельзя с уверенностью возводить это летописное сообщение именно к «Хронике» Амартола, так как никакой параллели между голодом в стане Святослава и голодом в Самарии не прослеживается. Тем не менее можно допустить, что подобное обозначение меры голода летописец взял на вооружение то ли из «Хроники» (ср. в ней еще: о голоде в войске византийского императора Юлиана Отступника: «скорбящимъ... о недостатце *брашьнемь*, толикъ гладъ одержаше й, яко и *конину* и *мьщину* ясти имъ» – 363), то ли из других источников, возможно, из Библии, но если взял в «иностранном» виде, то русифицировал сообщение, заменив сребренники на гривны, а ослиную голову – на конскую.

Обращение летописца к коню, а не к лошади не случайно: боевой конь использовался в «Древнейшем своде» для вырази-

тельного обозначения степени того или иного качества. В рассказах о Святославе это делалось неоднократно, хотя и не всегда прямо. Слишком детский возраст Святослава: «суну копиемъ Святославъ на деревляны, и копие лете сквозе уши *коневи* и удари въ ногы *коневи*, – бе бо детьскъ» (ДС, 544; ПВЛ, 58, под 946 г.). Теснота осады Киева печенегами описана: «И оступиша градъ въ силе велице, бещисльно мъножьство около града, – и не бяше льзе *коня* напоити, на Лыбеди печенегы» (ДС, 547; ПВЛ, 65 и 67, под 968 г.). Степень богатства Переяславца дается по высказыванию Святослава: «Хочю жити Переяславьци въ Дунаи, ...яко ту вься благая съходяться», в том числе «*комони*» (ДС, 548; ПВЛ, 67, под 969 г.).

Конь для обозначения меры качества использовался и в дальнейших рассказах «Древнейшего свода». Тучность польского короля Болеслава: «бе бо Болеславъ великъ и тяжькъ, яко и на *кони* не могы седети» (ДС, 577; ПВЛ, 143, под 1018 г.). Тяжесть болезни Святополка Окаянного: «и раслабеша кости его, – не можаше седети на *кони*» (ДС, 578; ПВЛ, 145, под 1019 г.). Мера высоты: «възвыше, яко на *кони* стоящю досящи» (ДС, 581; ПВЛ, 150, под 1036 г.).

В последующих сводах такой способ повествования исчез и, видимо, не ценился. Так, в рассказе «Начального свода» об осаде Киева печенегами прежнее обозначение тесноты осады было разрушено большой вставкой[10].

Правда, и в «Начальном своде» однажды как будто бы прежним способом была указана степень мора: во время похода Ярослава, посланного Владимиром на ямь, «помроша *кони* у вои Володимерь; яко и еще дышающемъ *конемъ*, съдираху хъзы съ нихъ, – толикъ бе моръ въ *конихъ*» (195; ПВЛ, 153–154, под 1042 г.). Однако здесь обозначением меры качества служили не кони, а их «хъзы»; а кроме того, это маленькое сообщение могло являться припиской к «Древнейшему своду», сделанной еще до составления «Начального свода», как и последующий рассказ о походе сына Ярослава на греков (ПВЛ, под 1043 г.)[11].

В общем, выразительное обозначение меры качества конем, вероятно, имело воинские корни и в раннем русском летописании было характерно лишь для «Древнейшего свода».

4. Сообщение о голоде у Святослава заканчивалось следующей развязкой: «Весне же приспевъши, поиде Святославъ въ порогы, и нападе на нь Куря, кънязь печенежьскыи, и *убиша* Святослава, взяша *главу* его и въ *лъбе* его съделаша чашю, *оковавъше* лъбъ его, и *пияху* по немь» (ДС, 551; ПВЛ, 74, под

972 г.). Все это не только в целом, но и в деталях напоминает историю войны византийского царя Никифора и болгарского князя Антокрумля в «Хронике» Амартола: Антокрумль «*уби* его... Никифору же *главу* усекнувъ... потом же обнаживъ *лъби* и *оковавъ* сребромъ извну, и повеле *пити* из неа князем блъгарскымъ» (487).

Об ориентации «Древнейшего свода» на «Хронику» Амартола дополнительно свидетельствует еще одна параллель, правда, косвенная. В «Хронике» причиной гибели Никифора объявлено его корыстолюбие: Никифору предлагали мир, но «царь же *не послуши* отинудь мирскых глаголъ *многыа ради несытости*», а ведь «непресыщениемъ мнози умроша... колици бо болшему *желающе*, от всего испадоша» и т. д. (487–488). Соответственно в «Древнейшем своде» о корыстолюбии Святослава хотя и не говорилось прямо, но намек на это делался: Святослав собрал с греков чрезмерно большую дань («и даша ему дань; имашеть же и за убиеныя... възя же и дары мъногы» – ДС, 550; ПВЛ, 71, под 971 г.; «възьмъ именье мъного у грькъ и полонъ бещисльнъ», – ДС, 550; ПВЛ, 73, под 971 г.).

Затем в «Начальном своде» намек на корыстолюбие Святослава подкрепился вставкой: воевода посоветовал Святославу миновать днепровские пороги, занятые печенегами, не на ладьях, а «на конихъ около», но Святослав «*не послуша* его и поиде въ лодияхъ» (НС, 87). Почему не послушал? Возможно, потому, что на конях всю собранную дань было не перевезти, а Святославу жалко было терять даже ее часть.

В более поздних летописях упоминания о корыстолюбии Святослава даже приблизились к «Хронике» Амартола, например во «Львовской летописи»: «чюжимъ паче силы *желая* и своя си погуби за *премногую его несытость*»[12].

Таким образом, за летописным рассказом о смерти Святослава с самого начала ощущалась тень «Хроники» Амартола. Судя по всему, рассказывая о Святославе, пусть и по народным преданиям[13], составитель «Древнейшего свода» иногда припоминал аналогичные ситуации и эффектные детали из «Хроники» Амартола.

5. В рассказах «Древнейшего свода» о Владимире тоже обнаруживается несколько аналогий с «Хроникой» Амартола. Первая аналогия сомнительна: «И нача кънямжити Володимеръ Кыеве единъ и *постави кумиры на хълму* вне двора теремьнаго, и творяше потребу кумирамъ съ людьми своими» (ДС, 555; ПВЛ, 79, под 980 г.); «Хроника»: «По Феодосьи же цар-

ствова Аркадии... тъ столпа *постави* на Ксиролофе, рекъше сухыхъ *холмь*, на немь же своего *утверди кумира*» (392); ср. также в оглавлении к «Хронике»: «По Феодосии царствова Аркадии... иже столпъ *на* сусе *холме постави*, на нем же свои *кумиръ постави*» (15).

Вряд ли «Древнейший свод» восходил здесь непосредственно к «Хронике», тем более что содержание сравниваемых отрывков все-таки различно. Сходство же их фразеологии объясняется, скорее всего, существованием, может быть, все-таки навеянного «Хроникой» Амартола некоего словесного шаблона для сообщений об установке языческих кумиров. Ср. в «Речи философа», которая входила в «Древнейший свод»[14], отрывок, связанный с «Хроникой» Амартола[15]: «створи две главе злате, *постави* едину въ Вефиле *на холме*» (ПВЛ, 97, под 986 г.).

6. В «Древнейшем своде» болгары-магометане излагали Владимиру принципы своей веры, в том числе: «*поклонися* Бохъмиту... веруемъ *богу*, а Бохъмитъ ны *учить*, глаголя: *обрезати* уды таиныя, и *свинины не ясти, вина не пити*; и по съмерти же, рече, *съ женами похоть* творити блудьну... Аще *къто* будеть *богатъ сьде*, то и *тамо*; аще ли есть *убогъ сьде*, то и *тамо*» (ДС, 557; ср. ПВЛ, 84–85, под 986 г., где в последней фразе допущен механический пропуск[16]). Несомненную аналогию находим в «Хронике» Амартола в рассказе о Магомете-Бохмите: «*научи обрезыватися* мужем и женамъ, единому точию *покланятися богу... Научи* же я... *не приимати свиныхъ мясъ, вина* же весма ти *не приимати*... Праведнымъ же... в раи имъ внити... *женам* же с ними быти... и всяко угажати... плоть *похотну*... *Кождо* же убо зде поживет *въ богатстве* ли *в нищете* и беславы, такым же образомъ *тамо* пребываеть» (450–451).

Составитель «Древнейшего свода», по-видимому, использовал большой рассказ о Магомете из «Хроники» Амартола (или из хронографа, где «Хроника» была), изложил сведения в той же последовательности, что и в «Хронике», но не переписал все целиком, а сделал выборку только основных положений магометанского вероучения, без рассуждений Амартола по их поводу, кратко пересказал сведения и превратил в сжатое перечисление, – очень деловитый подход, который сохранялся в «Древнейшем своде» и при изложении основ христианского и иных вероучений (ср. поучение царьградского патриарха Ольге, варяга киевлянам, «немцев» и хазар Владимиру, греческого философа Владимиру о магометанах, Владимира боярам о речи философа).

7. В заключительном рассказе «Древнейшего свода» о выборе вер Владимиром «бояре реша: ...Ольга, яже бе *мудреиши вьсехъ человекъ*» (ДС, 560; ПВЛ, 108, под 987 г.). Аналогичный способ изложения в «Хронике» Амартола относится к Соломону: «исписание нарицаеть, глаголя: ...преумножися умъ его *паче* всего *ума всех* древнихъ *человекъ* и *паче всех умныхъ* егупетьскых... *паче всех* суще *премудреише и умнеише*... и *премудрьствова паче всех человекъ*» (144).

В «Древнейшем своде» Соломон упоминался только в связи с Ольгой и больше ни с кем. Так, в некрологической похвале Ольге именно ей была адресована цитата из Притч Соломона (ДС, 549; ПВЛ, 68, под 969 г.); в «Начальном своде» эта связь была усилена дополнительным эпизодом с Соломоном в рассказе о крещении Ольги.

Похвала же бояр Ольге, похоже, ориентировалась на «Хронику» Амартола, но составитель «Древнейшего свода» по своему обыкновению сжал похвалы Соломону в краткую формулировку о мудрости Ольги.

8. Рассказ о смерти Святополка Окаянного в составе «Древнейшего свода» (ДС, 578; ПВЛ, 145, под 1019 г.) имеет параллели в разных местах «Хроники» Амартола.

Выражение *«раслабеша кости его»* из «Древнейшего свода» соотносится с выражением «вся телесная *удеса его раслабешися*» в «Хронике» Амартола, в рассказе о смерти сирийского правителя Антиоха IV Гордого (203). Использование летописцем рассказа об Антиохе подтверждается и сходством деталей. В «Хронике» злодей Антиох бежал после поражения от персов; соответственно злодей Святополк бежал после поражения от Ярослава. В «Хронике» Антиох «повели оружнику своему беспрестани поганяти»; соответственно Святополк своим отрокам «глаголаше: побегнете... побегнете». В «Хронике» Антиох сетовал: «се погыбаю въ земли чюжеи»; соответственно летописец сообщил, что Святополк «прибежавъ въ пустыню межю Ляхы и Чехы».

Выражение, следующее далее в летописном рассказе — *«испровьрже зъле животъ свои»*, — тоже восходило к рассказу об Антиохе в «Хронике» (*«уродьствьно житие* въ чюжеи стране *испроверже»*), однако тут летописец припомнил и другие подобные выражения, повторявшиеся в «Хронике», особенно в оглавлении к ней: *«зле житие си испроверже»*, *«свои животъ* по правде *зле изврещи»*, *«изверже зле житиа си»* (14, 18, 25); ср. также и в рассказах «Хроники»: *«испроверже житья своего»* (357), *«испровръже* скверено и оканно *житие зле»* (482) и пр.

Заключительная нравоучительная фраза в летописном рассказе о смерти Святополка содержала выражения – «*показоваше яве посьланая* на нь *пагубьная рана* и по съмерти *муку* вечьную», – которые были взяты летописцем из рассказа «Хроники» о смерти уже иного злодея, правителя Иудеи Ирода Великого: «житье си испроверже... по отшествии сего света прияша *мукы* оканьнаго, *показавше яве* образъ, абы приятъ сего от Бога *послана рана пагубная...*» (215–216)[17].

По летописному рассказу о смерти Святополка видно, что составитель «Древнейшего свода» держал в памяти аналогичные рассказы и подходящие выражения «Хроники», используя их по случаю для своего сжатого изложения.

В целом впечатление таково, что составитель «Древнейшего свода» лишь в отдельных эпизодах летописи использовал подходящие ему сюжеты и детали из «Хроники» (преимущественно об отрицательных лицах и событиях, см. примеры № 4, 6, 7, 9); но чаще он предпочитал употреблять шаблонные выражения, читающиеся в том числе и в переводе «Хроники» Амартола (см. примеры № 1, 2, 3, 5).

«Свод Никона» ***(около 1074 г.)***

«Свод Никона», по реконструкции А. А. Шахматова, выглядит в основном как сравнительно небольшое продолжение «Древнейшего свода», и лишь в одной из статей этого «Свода Никона» можно обнаружить параллели с «Хроникой» Амартола. Никон рассказал о новгородском волхве, который «мъногы прельсти... глаголащеть бо, яко "преиду по Волхъхову предъ вьсеми"... рости́ и́, паде мьртвъ, и людие разидошася, онъ же погыбе телъмь и душею» (ДС-СН, 604; НВЛ, 181, под 1071 г.). В «Хронике» же сходным образом рассказывалось о некоем лжепроповеднике: «Февда... блазнитель, повинуя к себе многыя, рече: "Азъ пресеку Иердана и проити створю людемъ". И симъ сгрешивъ, убьенъ бысть и вси сущии с нимь» (225).

Вряд ли Никон здесь взял за образец непосредственно эпизод из «Хроники» Амартола; вероятнее всего, существовал повлиявший на Никона какой-то штамп рассказывания о плохом конце, так сказать, идеологических нечестивцев; тем более что в последней фразе цитированного отрывка Никон использовал распространенную формулу «телом и душею» (ср. в «Хронике» Амартола: «умре душею и телъмь» – 364, 480 и пр.). Так

что в данном рассказе у Никона продолжилась та же ориентация на сюжетно-фразеологические схемы «Хроники», что и в «Древнейшем своде».

«Начальный свод» *(около 1035 г.)*

1. «Начальный свод», как установлено А.А. Шахматовым[18], имел свое название – «*Врменникъ*, еже нарицается летописецъ рускыхъ князь...» (НС, 361). Название свода явно перекликалось с заголовками «Хроники» Амартола: «*Временьникъ* въпросте» (31), «*Временьник* о хрестьяпскыхъ цесарехъ» (333). Так составитель «Начального свода», возможно, показал, что «Хронике» Амартола он будет уделять большее внимание, чем это делалось раньше.

2. И действительно, первая же фраза предисловия к «Начальному своду» явилась обобщением сведений и формулировок из «Хроники» Амартола: «Яко же бысть древле цесарь Римъ, и *прозъвася въ имя его* градъ Римъ; и пакы Антиохъ, и бысть Антиохия Великая; и пакы Селевкъ, и бысть Селевкия; и пакы Александръ, и бысть *въ имя его* Александрия; и по мънога места тако *прозъвани* быша град ти *въ имена* цесарь техъ и кънязь техъ. Тако же и въ нашеи стране *прозъванъ* бысть градъ великыи Кыевъ *въ имя* Кыя» (НС, 361–362). Ср. в «Хронике» Амартола: «царствова Ромъ, иже созда Римъ градъ, и Римъ, братъ его» (39); «Селевкии... тъ три грады созда... 1. Селевкии нарече, 2. Антиохии, 3. Лаодикию – *въ свое имя*, и в сыновне, и въ дщерие, бе бо имя еи Лаодикия» (199); Александр Македонский «великую Александрию *въ свое имя* созда» (47). В «Хронике» немало сообщений о том, что очередной правитель «градъ создавъ, *нарече* й... *въ свое имя*» или «въ имя» чье-либо (35, 36, 86 и пр.).

Первый же после предисловия рассказ о Кие и его братьях в «Начальном своде» содержал объяснение названия Киева: «*въ имя брата* своего стареишаго *нарекоша* й Кыевъ» (НС, 365; ПВЛ, 9). В «Древнейшем своде» этого объяснения не было, вставленное в «Начальный свод»[19], оно, судя по форме и повествовательной манере, тоже ориентировалось на «Хронику» Амартола.

3. После рассказа о создании Киева и о полянах в «Начальном своде» следовала вставка о походе Руси на Царьград[20]: «Въ си же времена бысть в Гречьстеи земли цесарь именьмь Михаилъ и мати его Ирина, иже *проповедашеть поклаияние иконамъ въ пьрвую неделю поста*. При семь *придоша русь на Цесарьградъ* въ кораблихъ, *бес числа* корабль. А *въ дъвою сьту вышьдъше въ Судъ*,

мъного зъло сътвориша грькомъ и *убийство* велико *хрьстияномъ. Цесарь же съ патриархъмъ Фотиемь мольбу сътвори въ цьркъви святыя Богородица Влахерне вьсю нощь. Таче святыя Богородица ризу изнесъше, въ море скуть омочиша.* А въ время то, яко *тишине сущи, абие буря въста*, и потапляше корабля русьскыя, и *извърже й на брегъ. И въ своясии възвратишася»* (НС, 365–366; ср. ПВЛ, 21–22, под 866 г.).

Этот отрывок примечателен тем, что в нем «Хроника» Амартола (вернее, ее продолжение, составленное Симеоном Логофетом) была использована по-разному. В первой фразе составитель «Начального свода» напомнил предыдущее изложение «Хроники»; ср. в «Хронике»: «Святых *иконъ поклонение проповедавъ в первую неделю* святого *поста»* (503). Вторая фраза летописного отрывка кратко обозначила суть дела с оглядкой на «Хронику», в которой сообщалось, «яко *русь на Костянтинъ град идут»* (511); притом летописная деталь – «бес числа корабль» – также была навеяна фразеологией предыдущего изложения в переводе «Хроники»: «пловущимъ премногомъ *бес числа»* (420), «воя *бес числа»* (466) и пр. Зато все дальнейшее в летописном рассказе явилось сравнительно точной выпиской из «Хроники», хотя и с сокращениями; ср. в «Хронике»: «Русь же, *внутрь Суда вшедше, много убийство христианомъ створиша.* И пришли бяху *въ двоесту* лодей... Царь же... вниде и *съ патриархомъ Фотиемъ* къ сущии *церкви святыа Богоодица Влахерне*, и абие пакы *всюнощную молбу створиша... Таче* божественую *святыа Богородица ризу* с песньми *изнесше, в мори скуть омочивше. Тишине же сущи* и морю укротившуся, *абие буря* съ ветромъ *въста...* руси лодия възмяте, и *къ брегу привержени* избиени... *И въ своиси* с побеждениемъ *възвратишася»* (511).

Сам факт появления этой довольно заметной фактографической выписки из «Хроники» в «Начальном своде», конечно, не означал изменения прежней лаконичной повествовательной манеры летописца, но все же оказывался симптоматичным в литературном отношении.

4. В рассказе о призвании варягов встречается редкое выражение: «и *въсташа* сами *на ся* воевать» (НС, 368; ПВЛ, 19, под 862 г.). Аналогию можно заметить в оглавлении к «Хронике» Амартола: «сущеи же людье въ Костянтине граде *въсташа на ся»* (17). Однако о связи летописи с «Хроникой» тут говорить с уверенностью нельзя. Скорее всего, подобное выражение, все-таки бытовавшее в книжности, было использовано в переводе «Хроники» и в летописи независимо друг от друга.

5. Видимо, не чем иным, как общей фразеологической традицией обозначения почести объясняется и сходство выражений между летописным рассказом об Ольге и рассказом «Хроники» об Аврааме; летопись: «хощю вы *почьстити* наутрия *предъ людьми* своими» (НС, 63–64; ПВЛ, 56, под 945 г.); «Хроника»: «цесарь вельми *похваливъ* Аврама и, *предъ всеми* видевъ удивлена, многы дары великыми его *почте предъ всеми*» (85); ср. еще: Давид «постави цесаремь сына своего Соломона, пакы рече к нему *предъ людьми*» (Хроника, 137).

6. Теперь перейдем к летописным рассказам о Владимире. Об осаде Корсуня Владимиром в «Начальном своде» говорится: «Володимеръ же *обьстоя градъ*... и преяша воду, и *людие изнемогоша жажею водьною и предашася*» (НС, 137–138; ПВЛ, 109, под 988 г.). Аналогично выглядит сообщение «Хроники» Амартола об осаде Ветилуи Олоферном: «Олофернии же *приступаше* ко граду, преже *преимъ воду*, и *людемъ изнемогающемъ водною жажею* и хотящемъ *предати градъ*» (192). Никакой параллели между Владимиром и Олоферном в летописи не проводится. Возможно, оба эти сообщения имели общий фразеологический источник; но примечательно, что летописец помнил уже не только отдельные ходовые выражения, а целую повествовательную композицию из них.

7. В том же летописном рассказе об осаде и взятии Корсуня Владимиром летописец упомянул, «колико зъло сътвориша русь грькомъ» (НС, 139; ПВЛ, 110, под 988 г.). Ср. в «Хронике»: «много зла христианом сотвори» (24), «колико зла створи», «о колицех злых сътвори греком» (25), «много зла крестьяномъ створиша» (26) и т. д. И в переводе «Хроники», и в летописи использовалось распространенное тогда выражение. Ср. в «Начальном своде» еще: «мъного зъло сътворьша... колико си мъне съключи зъла» (НС, 254; ПВЛ, 200, под 1078 г.) и пр.

8. Вероятно, к общеупотребимым ситуационным выражениям относилось в летописи высказывание Владимира, захотевшего креститься: «великъ Богъ хрьстияньскъ» (НС, 140; ПВЛ, 111, под 988 г.); ср. в «Хронике» восклицания иудеев, пожелавших креститься: «великъ Богъ крестьянескъ» (338).

9. В «Начальном своде» более подробно, чем в «Древнейшем своде», была изложена история расправы Владимира с киевскими идолами[21]; в частности, был добавлен рассказ о надругательстве над Перуном: «повеле кумиры *испровреци*... Перуна же *повеле... влещи... на поругание...*» (НС, 148–149; ПВЛ, 116, под 988 г.). В летописной статье «Начального свода» наблюда-

ется некоторое сходство с рассказом «Хроники» об аналогичной расправе византийского императора Юлиана Отступника: «...стояше медяный кумиръ Христовъ, ... его же кумира Иульянъ нечестивыи *сняти* и доловь *на поруганье* и *волочити* и *повеле*» (360).

На предположение о том, что составитель «Начального свода», говоря о Владимировых идолах, опирался на сюжетно-фразеологические припоминания из данного рассказа «Хроники», наводят дополнительные мелкие соответствия. Так, в «Начальном своде» сообщалось, что язычники около идолов *«осквьрняху землю требами* своими» (НС, 95; ПВЛ, 79, под 980 г.); в «Хронике» Юлиан *«истокы жертвами* сквернами *оскверняше»* (360). Далее в «Начальном своде» упоминались именно медные статуи, привезенные Владимиром в Киев: *«медяне* дъве капищи и 4 коне *медяны*, иже и ныне *стоять*...» (НС, 148; ПВЛ, 116, под 988 г.); в том же рассказе «Хроники» упоминалось, что в городе Пансада *«стояше медяныи кумиръ* Христовъ» (360). Наконец, «Начальный свод» добавил, что после расправы с Перуном *«плакахуся* его невернии людие» (НС, 149; ПВЛ, 117, под 988 г.); в «Хронике» – «видяще крестьяне стонаху и *плакаху* о бываемыхъ» (360–361). И еще одно возможное соответствие: затем в том же рассказе «Начального свода» говорилось, что «се *слышавъше* людие, *съ радостию идяху*» (НС, 149; ПВЛ, 117); а в продолжении рассказа «Хроники» сообщалось, что «съ вельею *радостью услышавъше*... жидомъ же отвсюду *стекающимъся*» (362).

Формальная связь «Начального свода» с «Хроникой» Амартола здесь просматривается, но содержание памятников в большинстве случаев противоположно: летописец рассказывал о языческих «кумирах», а Амартол – о статуе Христа; летописец говорил о плаче язычников, а Амартол – о плаче христиан; летописец сообщал о радости желающих креститься, а Амартол – о радости врагов христианства. Составитель «Начального свода», по-видимому, вольно, в своих целях использовал сюжетно-фразеологическую схему подходящего рассказа «Хроники».

Возможно, и не один рассказ «Хроники» схематически повлиял на летописный рассказ о расправе над Перуном. Так, в «Начальном своде»: «Перуна же *повеле привязати* коневи къ хвосту... и 12 мужа пристави *тети жьзлиемь*... на *поругание»* (НС, 148–149; ПВЛ, 116–117, под 988 г.); ср. в «Хронике» о расправе римского полководца над одним из римских сенато-

ров: «ужемъ *препоясавъ*, и *повеле жезльникомъ бити*... и тако бещести изганъ...» (41). Ср. еще в «Начальном своде», в начале рассказа о поставлении кумиров Владимиром: «*И жьряху* имъ, наричюще я богы, и *привожаху сыны своя и дъщери, и жьряху* бесомъ» (НС, 95; ПВЛ, 79, под 980 г.)[22]; соответственно в «Хронике» об идолах в Самарии: «створиша две злате краве, и поклонишася, и *служаша има* и Ваалу, и *привожаху* имъ *сыны своя и дщери*... и *волхвоваху*» (183).

10. Рассказ о смерти Святополка, уже в «Древнейшем своде» имевший черты сходства с «Хроникой» Амартола (см. из «Древнейшего свода» наш пример № 8), был приведен в «Начальном своде» в еще большее соответствие с «Хроникой»[23]. «Начальный свод»: «Его же по правьде, яко неправьдьна, суду пришьдъшю, по ошьствии сего света, прияша мукы, оканьнаго, показоваше посьланая пагубьная рана въ съмьрть немилостивьно въгъна» (НС, 184–185; ПВЛ, 145, под 1019 г.); «Хроника»: «его же по правде, яко неправеднаго, суду пришедшю, по отшествии сего света, прияша мукы, оканьнаго, показавше яве образъ, абье приятъ сего от Бога послана рана пагубная въ смерть немилостивно въгна» (215–216).

Составитель «Начального свода» сделал буквальную выписку из «Хроники», притом не фактографическую, а нравоучительную, чего не наблюдалось в предыдущих древнерусских сводах.

11. О полоцком князе Всеславе Брячиславовиче в «Начальном своде» говорилось, что тот «немилостивъ есть на кровопролитие» (НС, 196; ПВЛ, 155, под 1044 г.). Это выражение можно сопоставить с «Хроникой», где охарактеризованы злые грешники: «скоры суть на пролитье кръви» (120). Но действительной связи между летописью и «Хроникой» здесь не было, потому что выражение и в летописи, и в «Хронике» восходило к «Притчам» Соломона[24]; сам «Начальный свод» прямо указывал на источник этого выражения: «О сяковыхъ бо Соломонъ рече: "Скори суть пролияти кръвь..."» (НС, 168–169; ПВЛ, 132, под 1015 г.); а высказывание о Брячиславе, по-видимому, являлось лишь видоизменением библейского выражения.

12. Зато далее в «Начальном своде» в рассказе о различных зловещих знамениях, от слов «яко же древле, при Антиохе, въ Иерусалиме ключися...» и до слов «проповедающи наитие языка, еже и бысть» (НС, 208–210; ПВЛ, 164–165, под 1065 г.), была сделана непрерывная серия больших выписок, обобщающая тему знамений из «Хроники» Амартола

(200, 262, 421, 428, 479, а также 453, 458). Все выписки отмечены А. А. Шахматовым, который считал их восходящими (через новгородский летописный свод середины XI в., которым, по мнению А. А. Шахматова, воспользовался киевский «Начальный свод» конца XI в.) к особому «Хронографу», содержавшему и «Хронику» Амартола[25]. Как бы то ни было, но в литературном отношении составитель «Начального свода» в данном случае явно проявил свою расположенность не к сжатому, а, напротив, к уже довольно пространному повествованию, о чем даже предупредил непосредственно перед выписками: «Се же бывають сица знамения не на добро, мы бо по сему разумеемъ» (НС, 208).

13. «Начальный свод» с жалостью рассказал об убийстве великого князя киевского Изяслава Ярославовича во время битвы: «*вънезапу* приехавъ единъ, *удари и копиемь за плечо.* И *тако убиенъ бысть* Изяславъ» (НС, 255; ПВЛ, 201, под 1078 г.). Кое в чем сходен рассказ в «Хронике» Амартола об убийстве византийского императора Юлиана Отступника тоже во время битвы: «*внезапу* бо *послано копье на нь*, и прободенъ бысть *въ мышьцю*, внидє же ему въ ребра, *темь* прободениемь *животъ сы испровержe*, неведущю ему, кто и уби» (363). Но Юлиан – крайне отрицательный герой «Хроники», а Изяслав – исключительно положительный персонаж летописи. Летописец как нейтральную усвоил сюжетно-фразеологическую схему сообщения о внезапном убийстве правителя независимо от того, был он хорошим или плохим. Подобные случаи в «Начальном своде» были не единичны (см. выше примеры № 6, 9).

Опору на клише составитель «Начального свода» продемонстрировал в рассказе о гибели Изяслава и далее, в некрологических рассуждениях о князе: «не въздая зъла за зъло... не възда противу тому зъла... не въдасть зъла за зъло» (НС, 256–257; ПВЛ, 202, под 1078 г.). Эта формула в «Хронике» Амартола относится к Давиду, который не мстил Саулу за преследования: «ничто же възда ему зла противу зла» (126). Но в «Начальном своде» сопоставление Изяслава с Давидом не проводилось, летописец использовал лишь ходкое выражение, независимо от «Хроники» Амартола. Ср. в «Начальном своде» ранее: «не въздающе зъла за зъло» (НС, 215; ПВЛ, 169, под 1068 г. Взято из «Слова о казнях Божиих»[26]).

14. В конце «Начального свода» давалась характеристика киевскому митрополиту Иоанну: «и сякого *не бысть преже* въ Руси, ни *по немь не будеть сякъ*» (НС, 264; ПВЛ, 208, под

1089 г.). Соответственно в «Хронике» Амартола Бог сказал Соломону: «*и не бысть преже* тебе и *по тобе не будет подобенъ* тобе» (144). Но и тут составитель «Начального свода», скорее всего, оперировал фразеологической схемой, помимо «Хроники».

15. Последние, как предположено А.А. Шахматовым, слова составителя «Начального свода»: «Се бо азъ, грешныи, и мъного и часто *Бога прогневаю* и часто съгрешаю *по вься дьни*» (НС, 284; ПВЛ, 225, под 1093 г.). Сходное выражение в «Хронике» Амартола: «*Бога по вся дни* и часы делы и словесы *прогневающе*» (107).

Ориентация летописца на «Хронику» проявилась здесь вот в чем. В «Хронике» словам о прогневании Бога непосредственно предшествуют нравоучительные рассуждения Амартола на тему: «крепкымъ крепкое предъстоить испытание; научаеть же сими насъ Богъ, яко добродетелныхъ истовее истязаеть... силнии же силно истязаеми будут... ему же много дано, много истяжють... яко же по многу милость его, тако и многа обличения его...». В «Начальном своде» тем же словам о прогневании Бога непосредственно предшествовали рассуждения летописца точно на ту же тему: «Имь же паче ярость свою въздвиже на ны, яко паче вьсехъ почьтени бывъше... Яко же паче вьсехъ просвещени бывъше и владычьню волю ведуще и презьревъше, въ лепоту паче инехъ казними есмы». Видимо, рассуждения Амартола навели летописца на соответствующие мысли, которые он выразил своими словами.

Подведем итог. «Начальный свод» на всем своем протяжении не часто, но регулярно, от своего начала и до самого конца, обращался к «Хронике» Георгия Амартола, притом к разным ее частям и тоже от ее начала и до ее конца. С «Древнейшим сводом» «Начальный свод» роднит пристрастие к стандартным выражениям и повествовательно-фразеологическим схемам (см. примеры № 4, 5, 6, 7, 8, 11, 13, 14). Но в отличие от «Древнейшего свода» в «Начальном своде» летописец проявил большее тяготение к подробному и разветвленному изложению, что, в частности, заметно не только по выпискам из «Хроники» (см. примеры № 3, 10, 12) и использованию ее сюжетно фразеологических схем (см. примеры № 2, 9, 15), но и по оговоркам летописца о характере своего повествования, появившимся именно в «Начальном своде» и отсутствовавшим ранее.

Составитель «Начального свода» уже в своем предисловии призывал внимательней знакомиться с разросшимся летописным повествованием: «Вась молю, стадо Христово, сь любовию приклоните ушеса ваша разумьно ... Мы же... вься по

ряду извьстьно да съкажемъ» (НС, 363–364; ср. реально дошедший текст с этим предисловием в «Новгородской первой летописи» младшего извода[27]). Составитель «Начального свода» предупреждал о своих новых рассказах, вставленных в летопись: «По семь съкажемъ о приключивъшихъся въ летехъ сихъ», «и се да съкажемъ...», «се же написахъ и положихъ...» и т. д. (НС, 373, 197, 203[28]); скромно признавался, что это он еще мало рассказал: «скажемъ... мало»; «наменю николико», «се же повемь мало нечьто», «нъ се реку мало нечьто» и пр. (НС, 232, 240, 268, 269[29]); ссылался на прежние рассказы: «о немь же преже съказахомъ», «яко же рекохомъ», «яко же рекохомъ преже» и др. (НС, 91, 193, 275[30]); указывал на окончание сделанных вставок: «мы же пакы на последование възвратимъся, глаголюще сице...», «нъ мы на предьнее възвратимъся», «мы же на предълежащи пакы възвратимъся» (НС, 362, 367, 216); наконец, предвосхищал будущие свои рассказы: «яко же последи скажемъ»[31], «пакы съкажемъ» (96, 203).

Гораздо бóльшую развитость повествования в «Начальном своде» можно объяснить большим количеством новых идей в нем, но для их раскрытия нужно особое исследование, уводящее далеко от связи древнерусской летописи с «Хроникой» Амартола.

«Повесть временных лет» Нестора *(около 1113 г.)*

1. Географическое начало «Повести временных лет» (1–3) о разделении Земли между сыновьями Ноя, как установил А.А. Шахматов[32], почти целиком было переписано из «Хроники» Амартола (58–59), не без влияния, правда, какого-то «Хронографа». Судя по характеру сокращений в летописной статье, Нестора интересовали чисто справочно-фактические сведения, бесконечные перечисления, а не собственно повествование, чем начало новой летописи стало резко отличаться от предыдущего «Начального свода».

2. Летописный рассказ о вавилонском столпе тоже, как показал А.А. Шахматов[33], восходил к «Хронике» Амартола и неизвестному «Хронографу», из рассказов которых Нестор сделал краткую фактичную выжимку.

3. Во вступлении к «Повести временных лет» прибавилось следующее сообщение о Кие: «пришедшю въ свои градъ Киевъ, ту животъ свои сконча» (10). Сходное умиротворяющее замечание в «Хронике» Амартола касается Александра Македон-

ского: «пакы възвратися въ Вавилонъ, в немъ же и умре» (47). Но летописец здесь не обращался к «Хронике» Амартола, а, вероятнее всего, использовал летописный же повествовательный штамп. Уже в «Древнейшем своде» встречалось похожее связанное со смертью возвращение героя к своему изделию или к свой столице: тмутороканский князь Мстислав Владимирович «умьре, и положиша и в цьркъви... юже бе самъ заложилъ» (ДС, 581; ср. ПВЛ, 150, под 1036 г.). В «Начальном своде» подобные штампы повторялись неоднократно: киево-печерский игумен Антоний «ископа печеру... въ неи же съконьча животъ свои» (НС, 200[34]; ср. ПВЛ, 188, под 1051 г.); владимиро-волынского князя Ярополка Изяславовича «положиша... в церкви... юже бе самъ началъ зьдати преже» (НС, 262; ср. ПВЛ, 206, под 1086 г.). Нестор также не чуждался повторять подобные штампы: «вдасть... Давыдови Дорогобужь, в нем же и умре» (274, под 1100 г. Речь шла о следующем после Ярополка владимиро-волынском князе Давыде Игоревиче).

4. Дальнейшие упоминания болгар и угров во вступительной части «Повести временных лет» (11) явились сокращением сведений из разных мест «Хроники» Амартола (36, 434)[35].

5. Первая фраза в сообщении «Повести временных лет» об обрах (11) также сокращенно отразила «Хронику» Амартола (434)[36], а выражение о том, что обры «примучиша» дулебов (12; ср. и об Олеге, который «примучи» деревлян – 24, под 883 г.), могло повторить словоупотребление «примучивъ», «примучи» из перевода «Хроники» (4, 36, 37, 38). Характеристика обров здесь же в летописи – «быша бо объре *теломь велици* и умомь горди, и Богъ потреби я» (12), – возможно, тоже имела отношение к «Хронике», к рассказу Амартола о судьбе иудейского царя Саула: «что убо Саулу поможе *величьство* и высота *тела* его? ... Не подобаеть убо на телесную высоту *величатися* и велие мыслити... Саулу же убьену бывшю...» (127–128). Одна из заключительных фраз об обрах в летописи – «помроша вси, *и не остася ни единъ*» (12) – опять соотносится с тем же рассказом «Хроники» о Сауле, который убил всех горожан в Номве, «*и не оста* от нихъ *ни един*» (126). Но, скорее всего, то был фразеологический штамп. Ср. в «Хронике» в другом месте, о жителях Самарии: «и отрину я Господь от лица своего, *и не оста ни единъ*» (183–184).

6. Нестор новыми сведениями дополнил старую летописную тему (см. «Начальный свод», пример № 2) о происхождении названий – на этот раз этнонимов – от имен людей: «бяста

бо 2 брата в лясехъ – Радимъ, а другии Вятко... и прозвашася радимичи... прозвашася вятичи» (12). Сама подобная манера объяснений наверняка была заимствована Нестором, так как очень напоминает «Хронику» Амартола: «Суръ же доставъшю ему страну нарече Суриею, от него же суряне нарекошася... Киликесъ же доставъшюю ему землю нарече ю Киликия, – въ свое имя кождо свою страну нарекоша» (37); «от Латина царя нареченомъ латиномъ и Италомъ... италяне нарекошася древле, а напоследокъ нарекошася ромеи от Рома» (54) и пр.

7. Еще одно возможное проявление фразеологического влияния перевода «Хроники» Амартола на летопись Нестора встречается, когда летописец осуждал деревлян, которые «*живуще скотьски*» (13), и тем самым повторял высказывания Амартола о сарацынах, «о *скотиньске жизни* ихъ» (29), или насчет мелхиседекиан, про «*скотиньское житие* ихъ» (88).

8. Следующую затем большую выписку в летописи (14–16) из фактичного рассказа «Хроники» Амартола о нравах разных народов (49–50) Нестор даже предварил специальной, так сказать, ученой отсылкой: «Глаголеть Георгии в летописаньи»[37]. Такими учеными ссылками на книжников Нестор пользовался неоднократно: «о семь бо уведехомъ... яко пишется в летописаньи гречьстемь» (то есть у продолжателя «Хроники» Амартола[38]; ПВЛ, 17, под 852 г.); «папежь римьскии... река» (27, под 898 г.); «великии Настасии Божьа града рече» (40, под 912 г.); «Мефодии же сведетельствуеть... яко же сказаеть... Мефоди папа римскыи» (234, 236, под 1096 г.). Летописцы до Нестора ссылались только на Писание, но не на более поздних книжников.

9. Под 858 г. (19) Нестор сокращенно изложил взятый из продолжения «Хроники» Амартола рассказ о походе греков на болгар (508)[39].

10. Под 866 г. (21–22) Нестор опять-таки с некоторыми сокращениями переписал рассказ из продолжения «Хроники» Амартола о походе русов на Царьград (511)[40].

11. Сообщение под 868 г. (22) о правлении одного из византийских цесарей тоже восходило к продолжению «Хроники» (519)[41].

12. Под 879 г. странное сообщение о том, что Рюрик «*предасть княженье* свое Олгови» (22), находит фразеологическое соответствие в продолжении «Хроники», в сообщениях о том, что «умре Леонъ царь, Александру, своему брату, *царствие предавъ*» (540); затем умер и Александр, «*царствие* Костянтину, Леонтову сыну *предасть*» (542).

Наблюдаются не только фразеологические, но и ситуационные параллели между данным летописным сообщением о Рюрике и Олеге и рассказом «Хроники» о Леоне, Александре и Константине. В летописи Нестор объяснил передачу княженья Рюриком Олегу как родственнику («от рода ему суща») малым возрастом Игоря, Рюрикова сына («въдавъ ему сынъ свои на руце», – «бысть бо детескъ вельми»). Сходно в «Хронике»: Леон передал свое царствие брату, «моляся, сына его Костянтина да хранить» (540), потому что «Костянтин же, отцу его умершу, 7 лет имеаше възрастомъ» (542).

Далее в летописи говорилось, что Игорь подчинялся Олегу: «хожаше по Олзе и слушаша его» (29, под 903 г.). В «Хронике» же соответственно сообщалось о том, что с самого начала «Александръ же царствова... с Костянтином, Леонтовомъ сыномъ» (540), а Константин даже после смерти Александра «под поручникы повинуяся», оставленными Александром.

Таким образом, у Нестора, по-видимому, наметились параллели между Рюриком и Леоном, между Олегом и Александром, между Игорем и Константином. Это тем более вероятно, потому что Нестор знал в полном объеме хронографический рассказ об Александре и Леоне, о чем свидетельствует летописное сообщение под 887 г. (24), восходящее к продолжению «Хроники» Амартола (527)[42]. Любопытно, что на русскую ситуацию 879 г. Нестор неявно перенес более позднюю византийскую ситуацию 913 г. (Александр умер в 913 г.), – аналогия из авторитетной «Хроники» для Нестора, видимо, была важнее исторической последовательности событий.

13. Летописный рассказ под 898 г. о Кирилле и Мефодии А.А. Шахматов возводил к не дошедшему до нас «Сказанию о преложении книг на словенский язык», а через него к «Житию Мефодия»[43]. Наблюдается еще одно, дополнительное, сходство – между летописным рассказом о поисках учителя моравскими князьями для славян и рассказом «Хроники» Амартола о поисках учителя византийским цесарем Феодосием I Великим для своих сыновей.

Собственно, сходна лишь сама сюжетно-фразеологическая схема. В начале рассказов начинаются поиски учителя – летопись: «*послаша* ко царю Михаилу» (26); «Хроника»: «*посла* по всеи вселенеи своего царьтва» (376). Поясняется, зачем нужен учитель, – летопись: «иже бы *наказалъ*, и *поучалъ* насъ, и протолковалъ *святыя* книги»; «Хроника»: «*учити святыя* грамоты», «да *научить* ю и человечю исписанью», «да *накажеть* чада

его», *«накажеши я»* (376–377). Упоминается разумение – летопись: «не *разумеемъ* книжнаго образа»; «Хроника»: *«разумыя* божествьнаго же и человеческаго» (377). Излагается суть просьбы – летопись: *«послете* ны учителя», *«просящи* учителя»; «Хроника»: *«прося послати* к нему человека таковаго» (377). Созываются советники – летопись: «царь Михаилъ и *созва* философы вся и сказа имъ речи вся словенскихъ князь»; «Хроника»: «цесарь же римьскыи *призвавъ* папежа, *показая ему грамоту* царя Феодосья». Советники находят выход из положения – летопись: «и *реша* философи: "*Есть* мужь в Селуни *именемъ* Левъ"»; «Хроника»: *«рече* папежь къ цесареви: "*Есть* у насъ деяконъ стеръ... *имя* ему Арсений"». Дается характеристика кандидатам – летопись: «сынове *разумиви*... 2 сына у него *философа»*; в «Хронике» тоже ищут «мужа *разумива»* (376), «мужа *философа»* (377). За кандидатами посылают – летопись: *«посла* я, и *придоста... и рече има»*; «Хроника»: «и *пославше* призваша... *пришедъшю* ему, и *глагола ему»*. Желание иметь учителей еще раз подтверждают – летопись: *«сего* бо *желаютъ»* (27); «Хроника»: *«о таковемъ желаетъ»*. Получившие учителей радуются – летопись: «и *ради быша* словени, яко *слышиша*...»; «Хроника»: «се *слышавъ*, цесарь *радъ бысть* зело».

Из приведенных примеров видно, что Нестор детально помнил схему типового рассказа о поисках учителя, но вряд ли взял за образец только и исключительно рассказ «Хроники» Амартола.

Больше того, Нестор свободно пользовался подобной схемой и для рассказов о поисках нужного человека вообще. Так, под 993 г. Нестор включил рассказ о том, как Владимир искал воина, который смог бы побороться с печенежским богатырем. Одни элементы летописного рассказа о поисках воина совпадают с элементом рассказов о поиске учителя и в летописи, и в «Хронике»; другие же элементы совпадают только с «Хроникой». Вот сообщается о начале поисков: «Володимеръ же... посла биричи по товаромъ [в других списках летописи: по воиску], глаголя: "Нету ли такого мужа?.." ...сля по всем воемъ» (этот элемент мы уже отмечали). Далее используется еще не отмеченный элемент схемы – о неудачности поисков первоначально: «и *не обретеся нигде же»*; ср. в «Хронике» Амартола о поисках учителя: *«не възмъже обрести никого же»* и *«не обретъ*, яко же искаше... искавшю и *не обрете»* (377). Тут нашелся советник – выручатель Владимира: «и приде единъ старъ мужь ко князю и рече ему: "Есть у мене единъ сынъ..."» (этот

элемент уже был отмечен). Затем снова добавлен был еще не отмеченный нами элемент схемы – об уникальности предлагаемого человека: «отъ детьства бо его *несть* кто *имъ* ударилъ» (123); ср. в «Хронике» о предложенном учителе: «подобенъ *ему* инъ *несть*» (377). Последовал привод нужного человека: «посла по нь и приведоша и» (этот же элемент уже был отмечен). И опять Нестор ввел дополнительные элементы схемы – о сомнениях нужного человека в своих силах: «не веде, могу ли...»; ср. в «Хронике» учитель говорит, что он «недостоинъ» (378); а также о внешности нужного человека – летопись: «бе бо середнии теломь»; ср. в «Хронике»: «лепъ же имущю образъ, благоповиненъ же възракомь». Все кончается радостью: «Володимеръ же радъ бывъ»; ср. в «Хронике»: «и възрадовася радостью великою зело цесарь» (378). И даже самый последний элемент схемы, ранее не отмеченный нами, не забыл использовать Нестор – о награждении нужного человека: «Володимеръ же великимь мужемъ створи того» (124); ср. в «Хронике»: Феодосий «повелику же почтивъ Арсенья» (379).

Добавочные сведения о сходстве летописного рассказа про единоборство с печенежским богатырем и «Хроники» Амартола см. ниже, под № 27.

Что же касается схемы рассказов о поисках нужного человека, то некоторые элементы этой схемы сформировались в летописи задолго до Нестора и встречались даже в «Древнейшем своде», – например, в статье о сражении Ярополка Святославовича со своим братом Олегом Святославовичем, в ходе которого Олег был убит. Начинаются поиски убитого князя: Ярополк «посъла искать брата своего. Искавъше его, не обретоша. И рече единъ деревлянинъ: "Азъ видехъ...". «И посла Яропълкъ искать брата... и налезоша...»; Ярополк подтвердил желание инициатора убийства: «...сего... еси хотелъ» и пр. (ДС, 551–552; НВЛ, 75, под 977 г.).

Нестор же хорошо помнил всю в его время уже разветвленную схему.

14–25. Далее в «Повести временных лет» с 902 г. по 943 г. (29, 32, 39–45) следуют выписки, сделанные Нестором из «Хроники» Амартола и ее продолжения о византийских и болгарских событиях (305–306, 530, 541, 542, 544–545, 546–548, 552, 557–559, 566, 567–569, снова 566, 568)[44].

26. Под 946 г. в рассказе о четвертой мести Ольги деревлянам употреблено словосочетание «хочете изъмерети гладомъ» (58), которое сходно со словосочетанием в «Хронике» Амарто-

ла «гладомь умирающимъ» (23). Однако непосредственной связи летописи с «Хроникой» тут не было, потому что выражение «гладомь умирающимъ» использовалось только в оглавлении к «Хронике», вероятно, более позднем, чем сама «Хроника», а в соответствующем рассказе в продолжении «Хроники», то есть в переводе рассказа, стояло «гладом гыблющу» (508). Летописец просто употребил привычную для летописи варьирующуюся формулу; ср.: «помроша... гладомь» (163, под 1060 г.); «гладомъ умаряеми» (223, под 1093 г.); «изнемогаху... гладомъ» (65, под 988 г.); «изнемогаем гладом» (272, под 1097 г.); «хочем померети от глада» (127, под 997 г.) и т. д.

Но окончание летописного рассказа о четвертой мести явно перекликалось с «Хроникой». Ольга «*взя градъ, и пожьже и̓, старешины* же града *изънима*, и *прочая* люди — *овыхъ изби*, а *другыя работе предасть мужемъ своимъ*» (59). Ср. «Хронику» о разрушении Седекии и Иерусалима Навуходоносором: «Навходоносоръ же, *плененивъ градъ, пожьже и̓* весь и Седекию *емъ*... и оставъшимъ всемъ домомъ въ граде пожьже, ... *старешина* поваромъ, *прочихъ* жидовъ нарочитыхъ ведъ къ Навходоносору, *овехъ* же *умертви, другых работе предасть княземъ своимъ*» (175). Нестор, конечно, не сопоставлял Ольгу с Навуходоносором, однако же запомнил сюжетно-фразеологическую схему хронографического рассказа о полном разгроме города врагов и при случае следовал ей.

27. Рассмотренный выше (см. № 13) летописный рассказ под 993 г. о единоборстве русского воина с печенежским богатырем содержит дополнительные схождения с «Хроникой» Амартола, с разными ее рассказами. По летописи, печенежский князь предложил Владимиру: «Выпусти ты свои мужь, а я свои, да ся борета; да аще твои мужь ударить моимь, да не воюемъ за три лета; аще ли нашь мужь ударить, да воюемъ за три лета» (122). Все это напоминает в «Хронике» предложение персидского царя Власия византийскому цесарю Феодосию II Каллиграфу: «Аще имаши единого храбра во въихъ своихъ единому на сечю изити на единого сечьца персянина, да аще победить мои его, то абье створю миръ дани ради за 8 лет; аще ли побеженъ будеть вашь, то възму 10 кентинарья злата» (400).

В данном случае Нестор опять продемонстрировал знание повествовательной схемы рассказов о единоборстве, но вовсе не был привязан к «Хронике» Амартола. О традиционности этой схемы свидетельствует, например, аналогия, присут-

ствовавшая уже в «Своде Никона», когда летописец рассказал о единоборстве тмутороканского князя Мстислава Владимировича с касожским князем Редедей, – Редедя тоже предложил Мстиславу: «нъ сънидеве ся самъ бороть; да аще одолееши ты, то възьмеши имение мое и жену мою, и дети мое, и землю мою; аще ли азъ одолею, то възьму твое вьсе» (ДС-СН, 579; ср. ПВЛ, 146–147, под 1022 г.)[45]. Подобная схема, по-видимому, укоренилась не только в фольклоре, но и в книжности.

Дальнейшие детали рассказа «Повести временных лет» под 993 г. о единоборстве с печенежским богатырем снова сходны с «Хроникой» Амартола, но уже с иным рассказом в ее продолжении – о поиске византийским цесарем Михаилом III силача, который справился бы с непокорным конем: «печаловаше царь, яко не имеа мужа силу конскую премощи»; но тут пришел один из знатных людей и «рече цареви: "Есть у мене, царю, мужь некыи добль, силенъ..." Цареви же повелевшу вборзе ему приити... сего обретъ, введе. Царь же повеле коня яти. Тъи же, единою рукою узду вземъ, а другою же за ухо емь» – укротил коня; «цареви причта его» (505). В «Повести временных лет» аналогично следующее: богатыря «въ наших не бысть, и поча тужити Владимеръ»; но один из почтенных мужей сообщает, что есть у него силач; Владимир послал за ним, и привели его к князю; далее пошли в дело руки – силач «похвати быка рукою за бокъ... елико ему рука зая», а потом они с «печенежином ястася и почаста» «ся крепко держати», и наш силач «удави печенежина в рукахъ до смерти»; Владимир возвысил победителя (122–123). Ясно, что и здесь Нестор следовал некоей общей схеме рассказов об усмирении свирепого существа, а не подражал «Хронике».

В летописном рассказе о единоборстве с печенежским богатырем можно найти и другие типовые детали единоборческих рассказов, например об устройстве места для поединка; по сообщению летописи, «размеривши межи обема полкома» (123); а по сообщению «Хроники» – «ставшема межи полкома на сечю» (400).

Кроме того, печенежин в летописи «бе бо *превеликъ зело и страшенъ*» (123); в «Хронике» же «бяше *великъ и страшенъ*» кумир, сооруженный Александром Македонским (387). И вновь дело было не в «Хронике»; Нестор просто воспользовался традиционным обозначением чего-то особо страшного. Ср. в «Начальном своде»: «и бе гроза *велика* и сеча сильна и *страшьна*» (НС, 188; ПВЛ, 148, под 1024 г.)[46].

В общем, рассказ под 993 г. подтверждает искусность Нестора в пользовании различными повествовательными схемами, откуда бы он их ни брал.

28. Самое позднее заимствование из «Хроники» Амартола (88–90) читается под 1036 г. в фактографическом пояснении Нестора о происхождении половцев (234)[47].

29. Под 1103 г. в «Повести временных лет» сообщается о казни половецкого князя Белдюза: *«расекоша и на уды»* (279). Такое же выражение встречается в продолжении «Хроники» Амартола: кесаря Варду *«на уды рассекоша»* (514), а перед тем стало известно, что он «*на удья рассечень* будет» (513). Подобное выражение нельзя отнести к часто употребляемым в XI – начале XII в.; поэтому остается открытым вопрос, припомнил ли Нестор это выражение из «Хроники» либо откуда-то еще.

30. В конце «Повести временных лет», под 1106 г., сообщение Нестора о кончине старца Яна Вышатича имеет фразеологическое сходство с разными отрывками из «Хроники» Амартола. Ср. летопись: «*преставися* Янь, *старець добрыи, живъ лет* 90, *в старости* мастите» (281); «Хроника»: «*умре* Давидъ *старостию доброю ... сыи 70 лет*» (138); продолжение «Хроники»: патрикий Никифор Фока «*конча си житие въ старости добре*» (530). Далее о Яне в летописи говорится: «бе бо мужь благъ, и *кротокъ, и смеренъ*»; соответственно в «Хронике» об одном из еврейских иереев сказано: «*смеренъ, кротокъ* человекъ» (121). Летописец еще добавил о Яне: «*огребаяся всякоя вещи*»; ср. в «Хронике» характеристику каждого непорочного человека: «*огребаяся от всякоя* злы *вещи*» (91). Вряд ли можно видеть здесь специфическую ориентацию Нестора на «Хронику» Амартола, тем более что второе вышеприведенное выражение в «Хронике» сопровождалось ссылкой на Иоанна Златоуста, а третье выражение – ссылкой на Писание.

Подведем предварительные итоги. Нестор воспользовался «Хроникой» Амартола, иногда делая даже обширные выписки из нее, в основном для заполнения информационных пустот в начале «Повести временных лет» о древнейших событиях до середины X в. (см. примеры № 1, 2, 4, 5, 8–11, 14–25, 28). Затем характер обращения к «Хронике» изменился, Нестор предпочел эпизодически использовать лишь повествовательные схемы, легшие в основу тех или иных рассказов «Хроники» (см. примеры № 6, 12, 13, 26, 27), а также многочисленные традиционные выражения (см. примеры № 3, 5, 7, 26, 27, 29, 30). Следовательно, по сравнению с составителем «Началь-

ного свода», по преимуществу рассказчиком, Нестор предстает более опытным и фактографичным книжником.

Третья редакция «Повести временных лет» *(1118 г.)*

В окончании третьей редакции А. А. Шахматов отметил заимствования и из «Хроники» Амартола[48], судя по которым направленность книжного труда у летописца уже не менялась: были сделаны очень большие выписки, преимущественно нравоучительные, или упомянуты отдельные легендарные факты, взятые из «Хроники»[49].

Сопоставление «Повести временных лет» с «Хроникой» Георгия Амартола позволяет думать, что на протяжении 80 лет создания летописи летописцы как повествователи все-таки не так уж сильно отличались друг от друга, разве что со временем склонялись к большей развитости и пространности повествования. Этим обстоятельством оправдывается возможность исследовательского подхода к летописи XI – начала XII вв. как к единому целому в литературном отношении.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники / Текст ст. подгот. М. Д. Приселков // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 41–61.

[2] Наглядно это представлено А. А. Шахматовым в его трудах: 1) Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 539–610; 2) Повесть временных лет. Пг., 1916. Т. 1. С. 1–374.

[3] *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 539 (далее в скобках указываются буквы ДС и страницы).

[4] ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст летописи подгот. Е. Ф. Карский. Стб. 9 (далее в скобках указываются буквы ПВЛ и столбцы). Этот и все другие памятники цитируются с упрощением орфографии.

[5] *Истрин В. М.* Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Пг., 1920. Т. 1. Текст. С. 145. Далее станицы указываются в скобках.

[6] *Истрин В. М.* Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. С. 160–161; Приложения, с. 152.

[7] Там же. С. 239. Ср. Приложения, с. 28, 35.

[8] *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 130, 466.

[9] См. «Начальный свод» в реконструкции А. А. Шахматова: *Шахматов А. А.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 75 (далее в скобках указываются буквы НС и страницы).

[10] См.: *Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 126–127; 547, примеч. 5.

[11] Ср.: Там же. С. 441; 584, примеч. *.

[12] См.: Повесть временных лет / Изд. подгот. Д.С. Лихачев. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 447.

[13] Предположение об этом, к сожалению, без каких-либо оснований, см.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 132.

[14] См.: Там же. С. 147, 560.

[15] См.: *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 146–147.

[16] См.: *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Т. 1. С. 103, примеч. 13–14.

[17] На заимствование указал А.А. Шахматов; см.: *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 57, № 24.

[18] *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Т. 1. С. XXI–XXII, 361; Повесть временных лет / Изд. подгот. Д.С. Лихачев. С. 327.

[19] См.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописях сводах. С. 539, примеч. 3.

[20] См.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 97–99, 539, примеч. 4; *Он же.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 48–49, № 9.

[21] См.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 143; 561, примеч. 4.

[22] О прибавке этого сообщения в «Начальном своде» см.: Там же. С. 555, примеч. 1.

[23] Соответствие отмечено: *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 57–58, № 24.

[24] См.: *Матвеенко В.А., Щеголева Л.И.* Временник Георгия Монаха: (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. М., 2000. С. 524.

[25] *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 58–60, № 26; *Он же.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 598, примеч. 2.

[26] См.: *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 107; *Он же.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 606, примеч. 3.

[27] Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Изд. подгот. А.Н. Насонов. М.; Л., 1950. С. 103–104.

[28] О принадлежности процитированных замечаний именно составителю «Начального свода» см.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 102–103; 543, примеч. 1; 587, примеч. 2; 451.

[29] Ср. ПВЛ, 183, 189, 211, 270, под 1074 и 1091 гг., то есть, судя по годам, эти замечания летописца появились тоже именно в «Начальном своде», и не ранее.

[30] О принадлежности к «Начальному своду» см.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 554, примеч. 1; 583, примеч. 2. Последнее из процитированных замечаний летописца (ср.: ПВЛ, 217, под 1093 г.), судя по году, также относилось к «Начальному своду».

[31] О присутствии этого замечания в «Начальном своде» см.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 139; 555, примеч. 1.

[32] *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 42–44, № 1.

[33] Там же. С. 44–45, № 2.

[34] Это замечание, вероятно, было вставлено в «Свод Никона» при составлении «Начального свода». См.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 445.

[35] См.: *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 45, № 3–4.

[36] Там же. С. 45–46, № 5.

[37] См.: Там же. С. 46–47, № 6.

[38] См.: Там же. С. 47, № 7.

[39] См.: Там же. С. 47–48, № 8.

[40] См.: Там же. С. 48–49, № 9.

[41] См.: Там же. С. 49, № 10.

[42] См.: Там же. С. 49, № 11.

[43] Там же. С. 80–92.

[44] Там же. С. 49–57, № 12–23.

[45] О вставке этого рассказа Никоном см.: *Шахматов А.А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. С. 424–425; 579, примеч. *.

[46] Об отнесении этого сообщения к «Начальному своду» см.: Там же. С. 224; 580, примеч. 5.

[47] См.: *Шахматов А.А.* «Повесть временных лет» и ее источники. С. 58, № 25.

[48] См.: *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Т. 1. С. XXXVII, 334, 340, 350 и др.

[49] Ср.: ПСРЛ. М., 1962. Т. 2 / Текст летописи подгот. А.А. Шахматов. Стб. 262, 270, 271, под 1109 и 1110 гг.; «Хроника» Амартола. С. 7, 160–162, 325.

В. С. Савельев

КОММУНИКАТИВНОЕ СОБЫТИЕ В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ДРЕВНЕРУССКОГО КНИЖНИКА

(ПО МАТЕРИАЛАМ «ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ»)

Летописи насыщены репликами героев, шумом толпы, дыханием времени; мы постоянно слышим голоса прошлого, можем различать даже интонацию речи и то настроение, с каким произносятся слова. Важны и сами слова, каждое в отдельности и все вместе, всегда столь значительные в общем потоке событий, действий, речей. Они тоже многое могут поведать о смысле далеких событий.

(*Колесов В. В.* Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб., 2000. С. 9)

Действительно, летописи являются бесценным источником сведений о мире Древней Руси. Окружающий мир отражается в языке, и когда этот мир исчезает, нам остается язык, реализованный в письменной речи уже ушедших – в созданных ими текстах. Существенную часть знаний об этом исчезнувшем мире исследователь может и должен почерпнуть из речи персонажей. Но решить эту общегуманитарную задачу можно только научившись читать, а это представляется невозможным без обращения к методам исследования современной лингвистики. К сожалению, значительные успехи, которых достигла русистика в области семантики и коммуникативистики, не находят отражения в работах, посвященных изучению истории языка[1].

Что представляет собой речевая коммуникация с точки зрения современной лингвистики? До какой степени методы исследования, применяемые современистами, уместны при изучении древних текстов? На эти вопросы мы попытаемся – хотя бы частично – дать ответ в нашей статье, которая посвящена изучению прямой речи в «Повести временных лет» (ПВЛ) – «знаменитой летописи начала XII века, самом содержатель-

ном произведении о древнейшей истории Руси» [Демин 1998: 585], «являющимся архивом, в котором хранятся следы погибших для нас произведений первоначальной нашей литературы» [Бестужев-Рюмин 1868: 59]. В многочисленных исследованиях, посвященных ПВЛ (как исторических, так и филологических)[2], неоднократно отмечалось, что источниками ее составления послужили тексты разной жанровой принадлежности. Одной из особенностей жанрового своеобразия летописи является включение в нее значительного количества высказываний, которые воспроизводят устную речь персонажей текста – исторических личностей, историю эту создающих.

Прямая речь является той частью письменного текста, которая передает устную речь персонажей. Существенно, что эта устная речь говорящих – вымышленных или действительно существовавших – достигает читателя не непосредственно, а через автора письменного текста. Неважно, придумал ли он реплики своих героев сам или действительно передает чужую речь: и в том и в другом случае автор должен учитывать, что создаваемый им текст является письменным, а потому должен следовать правилам создания письменного текста. В частности, он должен не только воспроизвести «произнесенные» реплики, но и рассказать об этих репликах: о том, кто их произнес, как произнес, почему произнес, зачем произнес, кому адресовал. Выполняя эту задачу, автор проявляет свою языковую личность, а значит, и свойственную ей индивидуальность. Итак, введение в письменный текст прямой речи неизбежно связано с вербальной реализацией представления автора о структуре коммуникативного события. Следовательно, изучив особенности введения в текст прямой речи, мы узнаем о том, какие представления о структуре коммуникативного события имел древнерусский книжник.

* * *

Исследованию проблем коммуникации в последние десятилетия было посвящено более чем значительное количество работ. В них обнаруживаются различные точки зрения на предмет, подчас противоречащие друг другу, но не становящиеся от этого менее обоснованными и достойными интереса. Ниже мы попытаемся дать самое общее представление о том, что такое коммуникативное событие и каковы его составляющие, проиллюстрировав положения современной семантики и коммуникативистики примерами из ПВЛ.

Человеческая коммуникация является одним из видов социальной деятельности, специфической особенностью которой является обязательная передача информации от субъекта к объекту. Задачи и способы передачи информации при этом могут быть различными. Основным из них является использование одной из знаковых систем – естественного языка – в целях воздействия на адресата. При этом необходимо заметить, что коммуникация не исчерпывается собственно произнесением (или написанием) высказывания: есть что-то предшествующее общению и следующее за ним. Понимание этого приводит к необходимости выделения понятия **коммуникативного события** – «ограниченного в пространстве и времени, мотивированного, целостного, социально обусловленного процесса речевого взаимодействия коммуникантов» [Борисова 2005: 13].

Коммуникативное событие представляет собой единицу описания, объединяющую ряд разнородных, но взаимосвязанных явлений, которые, в свою очередь, устроены не элементарно. В качестве составляющих в описание входят **коммуникативная ситуация**, **коммуникативное поведение** и **социальные нормы**. Коммуникативная ситуация представляет собой некую «модель условий коммуникативной деятельности участника данного коммуникативного события». Опознав тип коммуникативной ситуации, Коммуникант[3] «строит свое коммуникативное поведение в соответствии с нормами и правилами поведения в данном типе коммуникативных событий. Умение адекватно ситуации ориентироваться и эффективно строить коммуникативное (речевое и неречевое) поведение является одним из компонентов коммуникативной компетенции личности» [Там же: 37].

Итак, коммуникативное событие есть своеобразный «комплекс комплексов», разные составляющие которого важны в равной степени:

I. Как правило, первичной причиной коммуникации служит **экстралингвистическая ситуация** – некое положение дел в окружающем мире (во внеязыковой действительности), побуждающее Коммуниканта-1 вступить в контакт с Коммуникантом-2. Неисчислимость ситуаций, провоцирующих общение, является кажущейся – систематизация их вполне возможна: виды человеческой деятельности, связанной с его отношением к внешнему миру (а иногда – в случае самоадресации – и внутреннему), ограничены определенными сферами. Так, в ПВА ситу-

ациями, провоцирующими общение, служат войны, борьба за (пре)столонаследие, поиски веры и немногие другие. Разумеется, эти ситуации были не единственными в жизни героев ПВЛ, заставлявшими их говорить, однако для летописи релевантными оказались именно эти ситуации, поскольку они заставляли персонажей выполнять определенные **социальные функции** – князя, дружинника, священнослужителя, – функции, интересующие автора и читателя ПВЛ, а не какие-нибудь другие.

II. Собственно общению предшествует **подготовительный этап**, во время которого у Коммуниканта-1 возникает намерение вступить в коммуникацию, при этом перед ним встает сложная задача: он должен активизировать свои способности таким образом, чтобы коммуникация оказалась успешной[4]. Именно на этом этапе у Коммуниканта-1 возникает **замысел** речевого произведения, при этом неважно, что это будет за произведение: реплика в бытовом диалоге или роман[5]. Замысел (речевое намерение) объединяет в себе ряд факторов, которые неизбежно влияют на характер коммуникации:

1. Коммуникант-1 должен определить **цель** общения: хочет ли он получить информацию, или побудить собеседника к действию, или поделиться с ним своим знанием, мнением или эмоцией. Данная цель, достигаемая посредством слов, является ближайшей, но не единственной: производя изменения в ментальном мире Коммуниканта-2, Коммуникант-1 зачастую стремится изменить положение дел в реальном мире, причем таким образом, что эти изменения коснутся и его – инициатора общения. Так, Владимир, требуя от разных собеседников информации о том, какова их вера, стремится к действию, которое хочет совершить сам, – выбрать одну из этих вер;

2. Определив цель общения, Коммуникант-1 должен выбрать тот оптимальный способ общения, который позволит ему достичь цели коммуникации. Для этого он должен выбрать, **что** ему говорить и **как** ему говорить:

а) Крайне важно, чтобы Коммуникант-1 адекватно оценил **конситуацию** (коммуникативную ситуацию) – «объективно существующую собственно экстралингвистическую ситуацию общения; условия (в самом широком смысле) общения и его участников (т. е. кто, что, где, когда)» [Красных 2003: 84]. В разных условиях об одном и том же следует говорить по-разному;

б) Коммуникант-1 выбирает то, какую информацию он адресует Коммуниканту-2. При этом объективное содержание его высказывания должно соответствовать ситуации общения:

– информация не должна быть избыточной и не должна быть недостаточной (**постулат информативности**),

– информация должна быть уместной, т. е. иметь отношение к данной ситуации общения (**постулат релевантности**)[6];

в) Коммуникант-1 должен определить свое отношение к **адресату**. «Каждый речевой жанр в каждой области речевого общения имеет свою определяющую его как жанр типическую концепцию адресата» [Бахтин 1997: 200]. Адресат может быть персонифицирован (конкретный человек или группа людей) или не персонифицирован (так, договоры Руси с греками, включенные в ПВЛ, адресованы тем, кто окажется в ситуациях, описанных в договорах, – речь, таким образом, в данном случае идет не о человеке, но о той социальной функции, которую он будет воплощать в определенной ситуации). Фактор адресата крайне важен: одно и то же слово, обращенное к разным адресатам, может привести к совершенно разным последствиям. Более того, даже обращаясь к одному и тому же адресату, Коммуникант-1 должен принимать во внимание то, кем для него является Коммуникант-2 в этой конкретной ситуации, какую социальную функцию он воплощает. Так, для Владимира в одном случае греки являются врагами, в другом – союзниками, в третьем – братьями по вере, и в каждом из случаев, обращаясь к ним с какой-либо просьбой, он должен говорить по-разному: угрожать, приказывать, просить, упрашивать;

г) Отношение к адресату подразумевает помимо прочего оценку его способностей понять то, о чем ему будет сказано. Говорящие на одном языке для того, чтобы понимать друг друга, должны обязательно обладать общими знаниями о мире. И если они обладают этими общими знаниями, то не во всех случаях их необходимо эксплицировать. Так, древляне, ввергнутые Ольгой в яму, отвечают на ее вопрос о том, нравится ли им «честь»: «*Пуще ны Игоревы смерти*»[7] (6453). И они не должны были пояснять, кто такой Игорь и какова была его смерть, потому что Ольга – вдова Игоря – обладала теми же знаниями, что и они. Но вряд ли эту реплику смог бы понять читатель летописи, не знакомый с предысторией отношений Игоря, Ольги и древлян, – ему не хватило бы **фоновых знаний**. Общие для участников коммуникативного события фоновые знания, не требующие экспликации, образуют **когнитивную базу**[8] – «структурированную совокупность необходимо обязательных знаний и национально-детерминированных и мини-

мизированных представлений того или иного национально-лингво-культурного сообщества» [Красных 2003: 61]. Конкретной реализацией когнитивной базы является **прагматическая пресуппозиция**[9]: «говорящий, который высказывает суждение S, имеет прагматическую пресуппозицию P, если он, высказывая S, считает P само собой разумеющимся — в частности, известным слушателю» [Падучева 1996: 235]. Так, в речи древлян содержится пресуппозиция *Смерть Игоря была ужасна*, и это пресуппозиция «правильная»: Ольга понимает невысказанную мысль собеседников.

Итак, если Коммуникант-1 не «угадает», какова когнитивная база собеседника (т. е. не «угадает», что именно тот знает), то он потерпит коммуникативную неудачу: будет или не понят, или осужден за излишнее многословие — рассказывание того, что и так известно;

д) К когнитивной базе помимо прочего относят те общие для говорящих представления, которые образуют **систему ценностей**, принятых в данном «национально-лингво-культурном сообществе». Система ценностей соотносится с понятием **нормы**, причем «для организации речевого поведения релевантна деонтическая норма (должное — разрешенное — запрещенное)»[10] [Борисова 2005: 89]: говорящие должны следовать «принципу Поллианны», требующему устранения из разговора неприятных сюжетов» [Арутюнова 1999: 84]. И если Коммуникант-1 все-таки нарушает этот принцип, то делает он это с определенным умыслом: так, воевода Ярослава Буды, обещая князю Болеславу пропороть колом его *чрево тольстое*, намеренно оскорбляет противника и провоцирует его на начало военных действий.

Таким образом, Коммуникант-1 должен определить не только то, о чем он должен сказать, но и то, о чем ему говорить не следует;

е) Коммуникант-1, предвидя грядущую дешифровку произносимого (написанного) со стороны Коммуниканта-2, должен стремиться не только к тому, чтобы быть понятым, но и к тому, чтобы быть действенным: в конечном итоге, его речевая деятельность направлена к достижению определенной цели. Коммуникативные цели говорящего изучаются в рамках **теории речевых актов**.

Согласно теории речевых актов, каждое произнесенное **высказывание**[11] отражает коммуникативное намерение говорящего — то, ради чего он это высказывание произносит: это

могут быть просьба, совет, предложение, угроза, согласие и другие **иллокутивные функции**. При этом одно и то же высказывание, произнесенное в разных ситуациях, может выражать разные интенции говорящего: так, «предложение *Иди домой!* может выполнять иллокутивную функцию просьбы, приказа, мольбы, совета, предложения, разрешения и т. д.» [Падучева 2001: 31].

Основу теории речевых актов составляет классификация глаголов – показателей иллокутивных функций: эти глаголы произносятся в процессе речевого акта говорящим и указывают его коммуникативное намерение. Так, Дж. Л. Остин выделяет следующие классы глаголов: *вердиктивы* («дается решение относительно некоего факта или ценности»: *решаю, осуждаю, считаю, оцениваю* и т. д.), *экзерситивы* (эти глаголы «являются воплощением власти, права или влияния»: *назначаю, приказываю, выбираю, предостерегаю, умоляю* и т. д.), *комиссивы* («определяются обещаниями или другими обязательствами»: *обещаю, клянусь, предлагаю, соглашаюсь, поддерживаю* и т. д.), *бехабитивы* (указывают социальное поведение: *соболезную, проклинаю, хвалю, поздравляю* и т. д.), *экспозитивы* (называют речевые действия, место, занимаемое ими в коммуникативном акте: *подтверждаю, отрицаю, замечаю, информирую* и т. д.) [Остин 1999: 125, 126]. В ПВЛ используется целый ряд глаголов, называющих иллокутивные функции высказываний персонажей: *вопросити* (*...и узрѣста на горѣ городокъ и въспрошаста, ркуще: «Чий се городъ?»* (6370)), *укорити* (*Олегъ же посмѣяся и укори кудесника, рекя: «То ть не право молвять вольсві, но все то лъжа есть; конь умерлъ, а я живъ»* (6420)), *просити* (*В се же время придоша людие Новъгородьстии, просяще князя себѣ: «Аще не пойдете к намъ, то налѣземъ князя себѣ»* (6478)) – и многие другие.

Важное место в теории речевых актов занимает исследование особого класса глаголов – **перформативов**, – «эксплицирующих иллокутивную функцию высказывания» [Кобозева 2000: 260]. Произнесение таких глаголов само по себе равно совершению действия, а не просто сообщению о нем: так, когда Феодосий, обращаясь к Стефану, говорит: «*Се предаю ти монастырь*» (6582), – это означает, что в этот момент монастырь переходит в духовное ведение Стефана – момент произнесения слова «предаю» и есть акт передачи.

Итак, произнося высказывание, Коммуникант-1 преследует определенную коммуникативную цель. На эту цель могут указывать глаголы, употребляемые им в высказывании;

ж) Объектом исследования теории речевых актов служит высказывание, равное, по сути, одному предложению. Между тем реплика Коммуниканта-1 не обязательно ограничивается одним высказыванием[12]. Произнося ряды предложений, каждое из которых выражает определенную иллокутивную функцию, говорящий может преследовать некую **глобальную иллокутивную цель**, не обязательно совпадающую с представленными в отдельных предложениях. Так, Святополк, отвечая на упрек Владимира, Давыда и Олега, говорит: «*Повѣдалъ ми Давыдъ Игоревичь, яко Василко брата ти убилъ Ярополка, и тебе хощеть убити и заяти волость твою, Туровъ, и Пинескъ, и Берести, и Погорину, и шелъ ротѣ с Володимеромъ, яко сѣсти Володимеру в Киевѣ, а Василкови Володимери. А неволя ми главы своея блюсти. И не язъ его слѣпилъ, но Давыдъ, і велъ и к собѣ*» (6605). Три предложения, произносимые им, имеют разные функции: сообщение (*Мне Давыд поведал, что мне угрожает опасность*), суждение (*Мне (как князю) следует беречь свою голову*) и снова сообщение (*Это не я слепил, а Давыд*). Оценивая же реплику в целом, можно сказать, что Святополк оправдывается – это его глобальная иллокутивная цель: Святополк сообщает факты, доказывающие его невиновность, и суждение о том, что должен делать князь, и оказывается, что именно так Святополк и поступал. Характерно, что его собеседники воспринимают его реплику как произнесенную ради оправдания и отвечают: «***Извѣта о семь не имѣи, яко Давыдъ есть слѣпилъ***».

Чаще всего достижение глобальной иллокутивной цели для Коммуниканта-1 связано с действиями Коммуниканта-2, которые должны (или не должны) последовать за речевым актом. Если в конечном итоге Коммуникант-2 совершит действия, «выгодные» для Коммуниканта-1, можно считать, что последний достиг желаемого **перлокутивного эффекта** – «изменений, которые речевой акт вызывает в ситуации общения, и в первую очередь в мыслях, чувствах и поведении адресата» [Кобозева 2000: 260]. Характерно, что высказывание с одной и той же иллокутивной функцией может вызывать различные перлокутивные эффекты: «употребив предложение *Попробуй только!* с иллокутивной функцией угрозы мы можем испугать адресата, насмешить его, заставить его ретироваться или, напротив, спровоцировать его на немедленное осуществление его замысла» [Там же: 260]. Разумеется, Коммуниканту-1 следует добиваться только того перлокутивного эффекта, который ему выгоден.

Таким образом, задачей Коммуниканта-1 является поиск такого сочетания отдельных высказываний, а точнее, такой смены иллокутивных функций в ходе речевого акта, такой **речевой стратегии**, которая позволит ему добиться глобальной иллокутивной цели, достичь необходимого перлокутивного эффекта. В ПВЛ мы встречаем множество диалогов, в которых персонажи проявляли свои речевые способности, достигали практических целей **словом**. Можно сказать, что умение говорить осознавалось древним историком как необходимое качество социально значимого лица. Вот, например, история о том, как князь Глеб разоблачил одного волхва, смутившего умы многих новгородцев:

В лѣто 6579 ...И раздѣлишася на двое: князь бо Глѣбъ и дружина его сташа у епископа, а людье вси идоша за вольхва и бысть мятежь великъ вельми. Глѣбъ же возма топоръ подъ скуть и приде к вольхву и рече ему: «То веси ли, что утрѣ хощеть быти что ли до вечера?» Онъ же рече: «Все вѣдаю». И рече Глѣбъ: «То вѣси ли, что [ти] хощеть днесь быти?» Онъ же рече: «Чюдеса велика створю». Глѣбъ же выня топоръ, и ростя и и паде мертвъ, и людие разийдошася, онъ же погибе тѣломъ и душею, предавъся дьяволу (*В год 6579 (1071) ...И разделились люди надвое: князь Глеб и дружина его пошли и стали около епископа, а люди все пошли к волхву. И началась смута великая между ними. Глеб же взял топор под плащ, подошел к волхву и спросил: «Знаешь ли, что завтра случится и что сегодня до вечера?» Тот ответил: «Знаю все». И сказал Глеб: «А знаешь ли, что будет с тобою сегодня?» Тот же сказал: «Чудеса великие сотворю». Глеб же, вынув топор, разрубил волхва, и пал он мертв, и люди разошлись. Так погиб он телом, а душою предался дьяволу*).

Князь Глеб задает вопросы, требующие подтверждения (на них можно ответить *да* или *нет*), прогнозируя ответы оппонента (другие попросту невозможны: у волхва нет выбора, он должен соглашаться с князем, подтверждая свои чудесные способности). После того как князь добился от волхва необходимых ответов, он опровергает их неопровержимым «аргументом». Этот окончательный вердикт-жест (князь убивает волхва топором) представляет собой и опровержение слов оппонента (вместо великих чудес тот оказался убит), и его наказание. При этом целью князя было не переубедить волхва, а разубедить легковерных новгородцев в том, что кудесник обладает чудотворной властью. И это ему удается именно за счет правильно построенного «диалога». Очевидно, что топор, упомя-

нутый в самом начале фрагмента, был взят неслучайно (он, как и знаменитое ружье на стене, должен был «выстрелить», иначе его не следовало упоминать): князь продумал то, как он будет разговаривать с оппонентом и чем закончится выяснение отношений между ними. В данном случае князь выполнил свою социальную функцию (государственная власть над людьми), а способ, к которому он прибег, вызвал восхищение у летописца, включившего эту историю в ПВЛ;

и) Стремясь к достижению перлокутивного эффекта, Коммуникант-1 может пользоваться средствами «недозволенными», например обманывать. В этом случае он нарушает **постулат истинности**, состоящий в том, что в нормальных условиях участники коммуникативного события должны говорить правду или «по крайней мере, не говорить того, что считают ложным» [Падучева 1996: 237]. Обманывая собеседника, Коммуникант-1 преследует исключительно собственные цели, в норме не заботясь о благе Коммуниканта-2. Так, Олег, обратившийся через посланников к Аскольду и Диру со словами ***Гостье есмы, идемъ въ Грѣкы отъ Олга и отъ Игоря княжичича. Да приедета к роду своему к намъ*** (*Мы купцы, идем в греки от Олега и княжича Игоря. Придите к нам: мы с вами одного рода*) (6390), обманул своих собеседников, достигнув тем самым нужного перлокутивного эффекта: вызвал их из города и убил;

к) В понятие **конситуации** помимо прочего включаются и «материальные» условия осуществления речевого акта: так, наличие в поле зрения того или иного предмета вещного мира позволяет Коммуниканту-1 «включить его» в свою речь, использовав как аргумент, как иллюстрацию или совершив с его помощью некий **жест** – невербальный знак, несущий информацию, который или «подкрепит» речь, или даже сделает ее излишней. Например, вместо ответа на вопрос можно показать некий предмет (*Оні же ркоша: «Что суть вдалѣ?» Они же показаша мечь. И рѣша старцѣ Козарстии: «Не добра дань, княже!»* (6359)), символическое целование креста способно заместить произнесение слова «клянусь» (*По семь же, мѣсяца іюня въ 10 день, Изяславъ, Святославъ и Всеволодъ целовавше крестъ честнъій къ Всеславу, рекше: «Приди к нама, а не створимъ ти зла»* (6575)), а рукопожатие «ратифицирует» договоренность (*Се же рече, грозя имъ. И рече князь Печенѣжьскый Претичу: «Буди ми другъ». Онъ же рече: «Тако буді». И подаста руку межю собою* (6476));

л) Наконец, активизируя свои речевые навыки, Коммуникант-1 должен подготовить себя к речи правильной с точки

зрения грамматической: способность или неспособность выстраивать свою речь чисто технически в значительной степени определяет успех или неуспех общения. Коммуникативный **постулат ясности** гласит: в своей речи следует быть кратким и упорядоченным, избегать неясных выражений, неоднозначности (см. в [Падучева 1996: 237]). Однако в реальной речи этот постулат может умышленно нарушаться: так, княгиня Ольга обманывает древлян, строя свою речевую стратегию на основе нарушения именно постулата ясности – она вводит собеседников в заблуждение, раз за разом произнося двусмысленные высказывания[13].

3. Следует заметить, что длительность подготовительного периода, предшествующего собственно общению, зависит от **жанра речевого произведения**: тип коммуникативного события определяет уровень рефлексии Коммуниканта, создающего текст в данных жанровых рамках. Чем более сложным является жанр[14], тем больших усилий он требует от Коммуниканта и, следовательно, тем больше времени уходит на подготовку данного текста (достаточно сравнить подготовительные этапы создания устной бытовой реплики и романа). Сложные жанры требуют от Коммуникантов высокого уровня рефлексии – осознанности в выборе языковых средств при создании текста.

Поскольку объектом нашей статьи является письменно зафиксированная **устная речь**, следует остановиться на таком параметре, как **спонтанность**. Степень спонтанности устной речи зависит от ее подготовленности. Выделяют три типа устной речи, различающихся степенью подготовленности:

– *неподготовленная речь* («...редуцированность замысла, нефиксированность темы, непродуманность стратегии или композиции, импровизированность языковой формы. Такая степень спонтанности характеризует неофициальные бытовые диалоги в непринужденной сфере коммуникации»);

– *частично подготовленная речь* («...существует замысел, тема однозначно определяется ситуацией, стратегия в большей или меньшей степени планируется, форма выражения – импровизированная. Примерами могут служить... диалоги в процессе принятия совместного решения в актуальной коммуникации, диалоги в игровых ситуациях, жанры с монологической установкой»);

– *подготовленная речь* («...тщательная проработанность фаз замысла и планирования, возможна словесная импровизация.

Такая речь для неофициальной коммуникации не характерна, за исключением особых "публичных" жанров поздравления, тоста, репродуктива (пересказа первичного текста)» [Борисова 2005: 107, 108].

Если считать, что спонтанным является текст, «создаваемый непосредственно в момент речи» [Там же: 108], можно утверждать, что устная речь, зафиксированная в ПВЛ, является спонтанной. В большинстве случаев это речь, произносимая в обстановке официального общения, и потому она является частично подготовленной – используются клише и речевые стратегии, свойственные для конкретных коммуникативных ситуаций (объявление войны, заключение мира, вече и под.). В то же время следует учесть, что в летописи представлена **письменно зафиксированная** устная речь, а точнее, речь, подвергшаяся рефлексии и «литературной обработке» со стороны автора летописи[15], в связи с чем ее ни в коем случае не следует считать спонтанной устной речью в прямом смысле слова – скорее ее отголосками (об этом, в частности, свидетельствует отсутствие в ней оговорок, речевых ошибок, обычно характеризующих настоящую спонтанную речь)[16].

III. Пройдя подготовительный этап, Коммуникант-1 приступает к воплощению замысла в речь, облекая мысль в слова, – начинает говорить. В говорении, или **локутивном акте**, Коммуникант-1 должен проявить свои способности, которые можно назвать техникой речи: правильный выбор интонации, тона, громкости речи, расстановка логических ударений, внятность произнесения обеспечивают успешность коммуникации. Так, реплика смертельно раненного Ярополка *Охъ, то ть мя вороже погуби!* (6595) потрясла и присутствовавших рядом, и летописца, внесшего ее в текст и специально отметившего, что князь произнес ее *великимъ гласомъ*.

IV. Следующим за локутивным актом этапом коммуникативного события является **восприятие** сказанного Коммуникантом-2. При этом Коммуникант-2 производит ряд последовательных действий, к которым относятся:

– собственно **восприятие** («восприятие как «прием» некоего сообщения некоторым «устройством»),

– **осмысление**, приводящее к **пониманию**,

– **интерпретация** (происходящая «путем соотнесения "декодированной", вычлененной из текста информации с имеющимися знаниями об экстралингвистической реальности» [Красных 2003: 140].

Очевидно, что Коммуникант-2 должен понять замысел Коммуниканта-1, и в процессе «дешифровки» полученного сообщения он встречает различные сложности:

1. Как мы уже выяснили, значительная часть информации поступает к адресату не эксплицитно, т. е. будучи выраженной словами, но должна «выводиться» им самим на основе сказанного, причем речь в данном случае идет не только о прагматических пресуппозициях:

а) Коммуникант-2 должен уметь устанавливать на основе сказанного **следствие** – суждение, основой которого служит эксплицированная в высказывании информация. Так, Владимир, отчаявшийся найти мужа, способного сразиться с печенегом, услышав реплику старца *Княже, есть у мене единъ сынъ дома меншiй, а съ четырма есмь вышелъ, а онъ дома: отъ дѣтьства си своего нѣсть кто имъ ударилъ: единою бо ми сварящю, оному же мнущю кожу, и разгнѣвася на мя, преторже черевии руками* (6501), обрадовался, а причиной тому стало правильно установленное следствие: «сын старца > силен он может сразиться с печенегом»;

б) Неэксплицитной является информация, содержащаяся в **импликатурах** – «заключениях, которые делает Слушающий, принимая во внимание не только само содержание предложения S, но и то обстоятельство, что Говорящий вообще произнес S в данной ситуации, и то, что Говорящий не сделал вместо высказывания S некоторого другого высказывания S`» [Падучева 2001: 42]. Характерно, что импликатуры часто выводятся из высказываний, нарушающих указанные выше коммуникативные постулаты; к ним относятся тавтологии (типа *Война есть война, Женщина есть женщина*), высказывания, содержащие тропы, например метафору (так, если воспринимать шуточное высказывание русичей о радимичах *Пѣщаньци вольчья хвоста бѣгаютъ* (6492) буквально, то оно покажется абсурдным), оскорбительные высказывания;

в) Помимо прагматической выделяют также **семантическую пресуппозицию** – неэксплицитное «суждение, которое слушающий должен считать истинным, чтобы предложение S было для него осмысленным» [там же: 58]. Соответственно, если информация, содержащаяся в высказывании Коммуниканта-1, противоречит семантической презумпции Коммуниканта-2, тот вправе счесть ее ложной и обвинить собеседника в обмане, как это делают мужи Владимира, Давыда и Олега, развенчивая самооправдание Святополка: «*Извѣта о семъ не*

мѣнта, яко Давыдъ есть слѣпилъ и: не въ Давыдовѣ градѣ ять есть, ни ослѣпленъ, но въ твоемъ городѣ ять и ослѣпленъ» (6605).

2. «Расшифровку» иллокутивной цели Коммуниканта-1 затрудняет то, что очень часто высказывания, которые, казалось бы, предназначены для выражения вполне определенных иллокутивных функций, в данной конкретной коммуникативной ситуации выражают цели совершенно иные. Так, вопросительные высказывания, иллокутивной целью которых должно быть требование информации, могут выступать в самых различных иллокутивных функциях. Например, касожский князь Редедя, задавая Мстиславу вопрос: *«Что ради губивѣ дружину межи собою?»* (6530), – на самом деле не интересуется его мнением, а сам как бы утверждает: *«Дружину губить незачем»*. И Мстислав понимает это и не дает ответа на вопрос, поскольку в этом ответе нет нужды, но соглашается с предложением сойтись в личном бою.

Высказывания, имеющие не **прямые**, «вытекающие из буквального смысла предложения» [Падучева 2001: 44], а **косвенные иллокутивные функции**, используются для выполнения так называемых **косвенных речевых актов** (КРА). Понятие КРА позволяет выделить в **коммуникативном потенциале** высказывания, представляющие собой совокупность возможных иллокутивных функций высказывания, **основную** (прямую), устанавливаемую вне контекста, и **периферийные** (косвенные) функции, реализующиеся в КРА[17].

Таким образом, Коммуникант-2 должен уметь отличить косвенный речевой акт от прямого и адекватно воспринять коммуникативное намерение Коммуниканта-1, попутно восстановив те неэксплицитные смыслы, которые «скрываются» за КРА. Основой этой его способности является то, что «использование косвенных речевых актов в большей или меньшей степени является конвенционализированным» [Лайонз 2003: 269]. **Конвенциональность** проявляется в том, что любой носитель языка должен обладать знаниями о наборе (репертуаре) потенциально употребимых в данной коммуникативной ситуации высказываний (в том числе и КРА), которые позволят говорящему реализовать его коммуникативное намерение[18]. Данное знание является общим и обязательным, а его отсутствие ведет к коммуникативным неудачам.

Анализ ПВЛ показывает, что восприятие КРА персонажами летописей, «расшифровка» ими сказанного аналогична современной: однозначно толкуются персонажами выска-

зывания, иллокутивное значение которых выводится только из пресуппозиций, сопутствующих коммуникативной ситуации; расшифровывается коммуникативное намерение говорящего, а не мнимая иллокутивная цель, устанавливаемая на основе опознавания формальных признаков высказывания. Так, царь Константин, обращаясь к Ольге, говорит: «*Подобна еси царствовати в городѣ семъ с нами*». Это оценочное суждение может быть воспринято и как похвала, и как констатация факта, однако Ольга, *разумѣвши*, отвечает царю: «*Азъ погана есмь, да аще меня хощеши крестити, то крѣсти мя самъ; аще ли, то не крешуся*» (6463). Если бы она восприняла реплику Константина буквально, она не должна была бы ответить ему **так**. Но она понимает, что за словами царя скрывается какой-то иной смысл, какая-то иная иллокутивная цель (не похвала, а что-то другое), и дальнейшие события показывают, что она верно расшифровала этот КРА: это было предложение выйти замуж.

Следует различать КРА, в которых иллокутивная цель выводится из оценки уместности произнесения фразы (как в рассмотренном диалоге), и те КРА, в которых иллокутивная цель противоречит содержанию самого высказывания. Это характерное для современного русского языка явление частотно и в ПВЛ. Когда *Олегъ... приѣха на мѣсто, идеже бяху лежаще кости его голы и лобъ голъ, и слѣзъ с коня, посмѣяся рекя: «Отъ сего ли лъба смерть мнѣ взяти?»* (6420), он имел в виду, что от этого *лба* ему смерти точно **не** ждать, т. е. подразумевал прямо противоположное сказанному. Тот же механизм задействован и в вопросах с отрицаниями: когда изнемогшие в осажденном печенегами Киеве люди спрашивают: «***Нѣсть ли*** *кого, иже бы на ону страну могль дойти?*» — формально положительным должен быть ответ «нет». Однако они слышат то, на что и надеялись, — слова *одного отрока*: «*Азъ могу преити*» (6476).

3. Одной из особенностей устной речи является ее **эллиптичность**: стремясь сделать свою речь более информативно насыщенной, Коммуникант-1 не эксплицирует всё то, что может быть восстановлено из предтекста (того, что сказано ранее) или конситуации (экстралингвистических условий общения), руководствуясь принципом «выразить максимум содержания, используя минимум средств». При этом умение восстановить «недостающую» в высказывании информацию на основе анализа предтекста и конситуации входит в число обязательных навыков Коммуниканта-2. Так, Святослав, принимая

дары от греческих послов, бросает своим отрокам отрывистое *Похороните!* (6479). С точки зрения нормативной грамматики ему следовало бы сказать **Вы похороните эти дары!*, однако в данной ситуации называние субъекта и объекта действия *спрятать* излишне: собеседники и так понимают, о чем идет речь.

Реплики, в которых обнаруживается эллипсис, в большинстве своем являются реактивными, при этом невыраженными остаются вполне определенные синтаксические значения: субъект (*И посѣдѣвъ мало Давыдъ, рече: «Гдѣ есть братъ?» Они же рекоша ему: «<u>Стоить на сѣнехъ</u>»* (6605); *Онъ же рече има: «То гдѣ есть?» Она же рекоста: «<u>Сѣдить вь безднѣ</u>»* (6579)), предикат (*И видѣвъ же князь Печенѣжьскый, възвратися единъ къ воеводѣ Притичю, и рече: «Кто се приде»? И рече ему: «<u>Людье оноя страны</u>»* (6476)), инфинитив при фазисном и модальном глаголе (*Рече Володимеръ: «Брате! Ты еси старѣй; почни глаголати, како быхъмъ промыслили о Руськой земли». И рече Святополкъ: «<u>Брате, ты почни</u>»* (6619); *Онъ же рече дъщери своей: «Хощеши ли за Володимира»? Она же рече: «Не хощю розути Володимира, <u>но Ярополка хочю</u>»* (6488)), объект (*Деревляне же рькоша: «Ради быхомъ ся или по дань, но хощеши мьщати мужа своего». Рече же имъ Ольга яко: «<u>Азъ уже мьстила есмь мужа своего</u>»* (6454)) и некоторые другие. В таких высказываниях предпосылкой эллипсиса в реактивных репликах является заполнение соответствующих синтаксических позиций в предшествующих репликах. Характерно, что эллипсису подвергаются те члены предложения, которые, будь они произнесены, попали бы в тему высказывания. Таким образом, «сокращая» свое высказывание до ремы, содержащей новую для собеседника информацию, Коммуникант-2 добивается более высокой информативности речи.

По той же причине эллипсису может подвергаться не только отдельная часть высказывания, но и высказывание целиком – в тех случаях, когда предшествующая реплика подвергается оценке Коммуниканта-2, как это происходит, например, в диалогах *Отвѣщавъ же Володимеръ рече: «То кде крещение приимемъ»? Они же рѣша: «Кдѣ ти любо»* (6495) (ср. с **Мы примем крещение там, где тебе хочется*) и *В се же время придоша людие Новъгородьстии, просяще князя себѣ: «Аще не пойдете к намъ, то налѣземъ князя себѣ». И рече к нимъ Святославъ: «Абы кто к вамъ шелъ». И отъпрѣся Ярополкъ и Олгъ; и рече Добрыня: «Просите Володимиря»* (6478) (ср. с **Просите Владимира, чтобы он к вам пошел княжить*). Заметим, что случаи «опущения» предшествующей реплики, подвергаемой оценке, настолько частотны в уст-

ной речи, что, по сути, эллипсис в такой ситуации является нормой, а потому уже не воспринимается как эллипсис.

Значительно реже эллиптированными бывают инициальные реплики. В них «опускаются» те члены предложения, грамматические значения которых в этих предложениях дублируются. Речь идет о подлежащих, называющих субъект действия: если агенсом является говорящий или его собеседник, его можно не называть, т. к. соответствующее значение (1 или 2 лицо) будет выражено глаголом (*Янъ же поиде самъ безъ оружья, и рѣша ему отроки его: «Не ходи безъ оружья, осоромять тя»* (6579); *Посадникъ Костянтинъ, сынъ Добрынь, с Новгородци расѣкоша лодьи Ярославлѣ, рекуще: «Можемься еще битись по тобѣ с Болеславомъ и съ Святополкомъ»* (6526)).

Отмеченные выше случаи эллипсиса характеризуют те возможности говорящего, которые представляет ему устная природа диалога. Однако встречаются в ПВЛ и такие фрагменты, в которых эллипсис являет собой результат языковой рефлексии автора письменного текста. Так, во фрагменте *Василко... мнѣ же рече: «Иди къ Давыдови и рци ему: пришли ми Кулмѣя; азъ его пошьлю к Володимеру». И не послуша его Давыдъ, и посла мя река пакы: «Нѣ ту Кулъмѣя». І рече ми Василко: «Посѣди мало»* (6605) «пропущена» часть рассказа о том, как автор ПВЛ (в данном случае – посредник между Васильком и Давыдом) ходил к Давыду и вернулся обратно, – введение данного микроэпизода затормозило бы ход повествования, не сообщив читателю ничего нового: читатель, будучи по отношению к автору ПВЛ Коммуникантом-2, обладает общими с ним пресуппозициями и способен расшифровать неэксплицированное «послание» автора о его «путешествии» (аналогично в *И рѣша Новгородци Святославу: «Вьдай ны Володимира». И пояша Новгородьци Володиміра себѣ* (6478) – «поять» Владимира себе новгородцы могли только после разрешения Святослава; *Старѣць знаменася крестнымъ знаменьемь, и приде в кѣлью; и бысть свѣтъ, и разумѣ старѣць, и рече кѣлѣйнику: «Иди, въспроси, есть ли Михаль в кельи?» И рѣша ему яко: «Въскочилъ есть чресъ столпье по заутрѣни»* (6582) – на вопрос о Михале старцу ответили после того, как келейник сходил и узнал ответ). Таким образом, в авторском использовании эллипсис служит целям компрессии текста.

V. Восприняв, поняв и проинтерпретировав высказывание собеседника, Коммуникант-2 приступает к деятельности иного рода: в той или иной форме он **отвечает** на уже прозвучавшую реплику. «...Слушающий, воспринимая и понимания зна-

чение речи, одновременно занимает по отношению к ней активную ответную позицию: соглашается или не соглашается с ней (полностью или частично), дополняет, применяет ее, готовится к исполнению и т. п. ...Всякое понимание живой речи, живого высказывания носит активно-ответный характер (хотя степень этой активности бывает весьма различной); всякое понимание чревато ответом и в той или иной форме обязательно его порождает: слушающий становится говорящим» [Бахтин 1997: 169]. При этом ответом может быть даже бездействие в одной из его форм – молчании. Так, Владимир требует от Давыда Игоревича объяснить, в чем состоят претензии последнего по отношению к другим князьям: «*...Да се еси пришелъ и сѣдиши съ своею братьею на единомъ коврѣ: и чему не жалуеши, до кого ти обида?*» И далее летописец отмечает: «*И не отвѣща ему ничтоже Давыдъ*» (6608). Именно молчание Давыда, его неспособность объяснить свое поведение позволило братьям посадить его *опрочь* и *не припускать к собе, особо думая* о нем, а потом отказать ему в *столе Володимерьском*.

Итак, ответ Коммуниканта-2 является одной из форм перлокутивного эффекта и может состоять в действии (или бездействии), направленном на изменение внеязыковой действительности, или в действии речевом. В последнем случае рождается **диалог** – обмен репликами между участниками коммуникативного события.

Реплика Коммуниканта-1 (реплика-1) является инициальной, побуждающей к общению, реплика Коммуниканта-2 (реплика-2) – реактивной, ответной. Будучи непосредственно связанной с репликой-1, реплика-2 зависит от нее: реплика-1 провоцирует то, какой будет реплика-2 (на вопросы отвечают, советы принимают или отклоняют, на рассказ о событии реагируют его оценкой и т. д.). Таким образм, совокупности реплик-1 и -2 образуют определенные «жанры человеческого общения»: «1) **информативный диалог** (сводится к вопросно-ответным парам), 2) **прескриптивный диалог** (сводится к паре «прескрипция – обещание / отказ»), 3) **обмен мнениями** с целью принятия решения или выяснения истины (спор, дискуссия, обмен мнениями), 4) диалог, имеющий целью установление или регулирование **межличностных отношений** (имеет различные формы, распределенные между унисоном (искренние признания, взаимные комплименты) и диссонансом (ссоры, выяснения отношений), 5) **праздноречевые жанры**: а) эмоциональный (жалобы и сочувствие, хвастовство и восхи-

щение, опасения и страхи), б) артистический (мини-рассказы, шутки, остроты, анекдоты), в) интеллектуальный (разговоры о текущих делах и о политике, прогнозы на будущее и оценка прошлого и т. п.)» [Арутюнова 1999: 649–652].

Безусловно, число реплик в диалоге может быть неограниченным: в нормальной обстановке общение прекращается исчерпанностью затронутой темы. Каждая из реплик представляет собой **речевой шаг**, занимающий определенное место в **речевом ходе** диалога. Речевой шаг может состоять из нескольких высказываний, произнесенных подряд одним из коммуникантов, при этом каждое из этих высказываний может иметь определенную иллокутивную функцию, а речевой шаг – выражать **глобальную иллокутивную цель**.

Интересна связь жанра диалога и эллипсиса: чем большее количество речевых шагов характеризует летописный диалог, тем чаще в нем используется эллипсис. Причиной тому их содержание: пространные диалоги в ПВЛ являются или **информативными** (вопросы и ответы), или содержащими **обмен мнениями** (спор, дискуссия), т. е. относятся к таким типам диалога, для которых быстрый обмен информацией представляется важнейшей коммуникативной установкой собеседников, как это происходит, например, в диалоге хазар со старейшинами: *Задумавше же Поляне и вдаша оть дыма мечь, и несоша Козарѣ къ князю своему и къ старѣйшинамъ своимъ, и рѣша имъ: «Се налѣзохомъ дань нову»* (не эксплицирован субъект) *Они же рѣша имъ: «Откуду?»* (не эксплицированы субъект, предикат и объект) *Они же рѣша имъ: «В лѣсѣ на горихъ, надъ рѣкою Днѣпрьскою»* (не эксплицированы субъект, предикат и объект) *Оні же рѣкоша: «Что суть вдалѣ?»* (не эксплицирован субъект и адресат) *Они же показаша мечь* (информация представлена невербально).

Для характеристики диалога крайне важно, какие коммуникативные роли исполняют участники коммуникативного события. Помимо естественной мены ролей «говорящий – слушающий», существенным оказывается то, кто из коммуникантов в процессе обмена репликами владеет инициативой. Коммуникант-1 по определению является инициатором общения (проявляет инициативу), а Коммуникант-2 лишь реагирует на сказанное. Однако в процессе коммуникации Коммуникант-2 может «перехватить» инициативу, и тогда диалог приобретает иное направление, чем было в его начале: его «ведет» уже не Коммуникант-1, а Коммуникант-2. Так, Коммуникант-2, услы-

шав требование собеседника, может выдвинуть свое, как это делают греческие цари Василий и Константин, которые в ответ на угрозу Владимира (*Се градъ ваю славный взяхъ. Слышю же се, яко сестру имаете двою, да аще ею не вдасте за мя, то створю граду вашему, якоже и сему створихъ* (6496)) предлагают ему самому сделать выбор (*Не дост[оит]ь крестьянамъ за поганыя посягати и даяти. Аще ли ся крестиши, приимеши се, и получиши царство небесное, и с нами единовѣрникъ будеши. Аще ли сего не хощеши створити, не можевѣ дати сестры своей за тя*), так что русскому князю приходится уже не диктовать свои условия, а выбирать – соглашаться или не соглашаться с собеседниками (он выбирает первое: *Азъ крещюся, яко испытахъ преже сихъ дний законъ вашь, и есть ми любъ, и вѣра ваша и служение, иже ми исповѣдаша послании нами мужи*).

Реплики, произносимые коммуникантами, могут различаться своим объемом, который определяется коммуникативными установками говорящих. Выделяют два **режима** диалоговедения: **реплицирующий** и **нарративный**. В первом «реализуется установка на быстрый темп речевого обмена перемежающимися репликами с передачей речевого хода», во втором – «установка на монологическую речь в условиях непосредственного контактного диалогического общения» [Борисова 2005: 183].

В ПВЛ **реплицирующий режим** диалоговедения преобладает над **нарративным**, что вполне объяснимо: персонажи летописи в большинстве случаев стремятся достичь перлокутивного эффекта, т. е. быть действенными. Они ясно дают понять собеседнику, чего хотят добиться. Нарративный режим указывает на совершенно иную интенцию говорящего: он стремится не к преобразованию, а к описанию мира[10]. Реплицирующему режиму свойственен быстрый обмен репликами, причем реплики эти по преимуществу являются краткими. И мы видим, что **речевые шаги** (реплики) коммуникантов в ПВЛ в норме состоят из одного / двух / трех высказываний, более пространные реплики крайне редки, причем верхним пределом для них является наличие семи высказываний (по нашим данным, в ПВЛ насчитывается 584 реплики, из них состоят из 6 высказываний – 2 реплики, из 5 высказываний – 6 реплик, из 4 высказываний – 12 реплик). Как правило, высказывание бывает выражено простым предложением, реже – сложным, включающим в себя две, максимум три предикативные единицы. При этом эти предикативные единицы являются доста-

точно короткими, состоящими из трех / четырех / пяти слов. Таким образом, в «количественном» отношении реплики коммуникантов в ПВЛ таковы, какими они бывают в действительности – в устной речи.

* * *

Итак, мы видим, что категории современной русистики, оказывается, вполне применимы к древним текстам. При этом некоторые из особенностей строения древних текстов, непонятные для историка языка, могут быть объяснены с помощью данных современной лингвистики.

Так, историки языка неоднократно отмечали то, что в древних памятниках реплики персонажей часто вводятся в текст с помощью двух глаголов, один из которых используется в форме причастия, а другой – в личной форме (*рече глаголя* и т. п.). При этом внятного объяснения данное явление не получало: исследователи, как правило, ограничиваются замечанием о том, что данное употребление является избыточным и представляет собой черту архаического синтаксиса, причем заимствованную – восходящую к греческим текстам, переводимым на церковнославянский язык.

Между тем, на наш взгляд, использование двойных глаголов при введении прямой речи ни в коем случае нельзя считать избыточным: **древнерусский книжник употребляет двойные глаголы для того, чтобы отразить структуру коммуникативного события**, описываемого в данном фрагменте текста.

Дело в том, что ПВЛ имеет двоякую природу: текст летописи является письменным и, будучи сам по себе речевым актом, в котором коммуникантами выступают автор и читатель, дает описание речевого акта, в котором коммуникантами являются персонажи. Таким образом, ПВЛ отражает речевую деятельность коммуникантов разной природы – **текстовую** и **дискурсивную**. Первая связана с созданием письменного текста (т. е. самой ПВЛ), адресат которого является виртуальным (потенциальный читатель), будучи разделенным с автором в пространстве и времени (создание текста и его восприятие не одновременны). Дискурсивная же деятельность направлена на перлокутивный эффект, а потому подразумевает непосредственный контакт коммуникантов и устную форму общения. В связи с этим интересно, что автор летописи, «воспроизводя» реплики персонажей, сам порождает текст, в рамках которого обязательно указывается наличие или отсутствие перло-

кутивного эффекта, т. е. то, ради чего говорят (общаются) его персонажи. Таким образом, прямая речь в летописи представляет собой текст в тексте (или **дискурс** в **тексте**, если использовать современную лингвистическую терминологию): для самих персонажей их речевые действия ограничены рамками диалога (монолога), но получают текстовое обрамление (в препозиции и постпозиции) в рамках летописи – это уже речевая деятельность автора.

Двойные глаголы в летописи – результат речевой деятельности летописца, которая помогает ему «прокомментировать» для читателя то коммуникативное событие, которое он, автор, описывает. Следовательно, репертуар используемых летописцем глаголов указывает на его представление о коммуникативном событии вообще, и оно оказывается удивительно близким тому, которое имеем мы, потомки великого средневекового автора.

Какие именно глаголы составляют пары при введении прямой речи? Один из них называет **локутивный акт** – сам акт говорения (*глаголати*, *ректи*). Второй глагол характеризует одну из составляющих коммуникативного события, представляющую особый интерес в описываемом речевом акте:

– **экстралингвистическая ситуация** (внеязыковой стимул) может порождать особое **психологическое состояние** персонажа и провоцировать его на произнесение реплики (***В лѣто 6505 ...И приведоша я къ кладязю, идѣже цѣжь и почерпоша вѣдромъ льяху в ладкы, и взряху пред ними, яко вариша пред ними кисель; и поемьша и приведоша къ другому кладязю, и почерпоша сыты, и почаша ясти первое сами, потомъ же и Печенѣзѣ. И <u>удивишася</u>, рекоша: «Не имуть сему вѣры наши князи, аще не ядять сами»*** – *В год 6505 (997) ...И привели их к колодцу, где была болтушка для киселя, и почерпнули ведром, и вылили в латки. И когда сварили кисель, взяли его, и пришли с ними к другому колодцу, и почерпнули сыты из колодца, и стали есть сперва сами, а потом и печенеги. И <u>удивились</u> те и сказали: «Не поверят нам князи наши, если не отведают сами»* – т. е. сказали, потому что удивились);

– указывается **эмоциональное состояние** говорящего, вызванное **экстралингвистической ситуацией** (***В лѣто 6494 ...И се рекъ, показа ему запону, на нейже бѣ написано судище Господне; показываше же ему одесную праведныа въ веселіи предъидущу в рай, а ошуюю грѣшныа идущихъ въ муку. Володимеръ же <u>въздохнувъ</u> рече: «Добро симъ одесную, горе же симъ ошуюю»*** – *В год 6494 (986) ...И, сказав это, философ показал Владимиру за-*

весу, на которой изображено было судилище Господне, указал ему на праведных справа, в веселии идущих в рай, а грешников слева, идущих на мучение. Владимир же, вздохнув, сказал: «Хорошо тем, кто справа, горе же тем, кто слева»);

– указывается действие, приводящее к возникновению **канонической ситуации общения**: для того чтобы начать разговор, собеседники должны оказаться в одно время в одном месте (***В лѣто 6420 …И пришедшю ему къ Киеву, и пребысть 4 лѣта, на 5 лѣто помяну конь свой, оть него же бяху рекъли вольстви умрети Ольгови, и призва старѣйшину конюхомъ, рекя: «Где есть конь мой, его же бѣхъ поставилъ кормити и блюсти его?»*** – *В год 6420 (912) …И вернулся он в Киев, и прошло 4 года, и на пятый год вспомнил он о своем коне, от которого, как сказали волхвы, он умереть должен был, и призвал он старшего конюшенного, спрашивая: «Где мой конь, которого я приказал кормить и беречь?»*);

– указывается, что коммуникация проходила **не** в канонической ситуации общения (например, связь осуществлялась через послов) (***В лѣто 6453 …Послании же сли Игоремъ придоша къ Игореви съ послы Грѣцкими, и повѣдаша вся рѣчи царя Романа. Игорь же призва послы Грѣцкыя, рече: «Молвите, что вы казаль царь?»*** – *В год 6453 (945) …Послы, посланные Игорем, пришли к Игорю с греческими послами и поведали все сказанное царем Романом. Игорь же призвал греческих послов, сказал им: «Говорите, что наказал вам цесарь?»*);

– коммуниканты должны иметь общую **когнитивную базу** (информацию, известную обоим коммуникантам); летописец может указать канал ее получения (***В лѣто 6406 …И рѣкоша философы: «Есть мужь в Селуни, именемъ Левъ, и суть у него сынове разумиви языку Словеньску, и хытра два сына у него и философа». Се слышавъ царь, посла по ня в Селунь къ Львови, глаголи: «Пошли к намъ сына своя Мефедья и Костянтина»*** – *В год 6406 (898) …И сказали философы: «Есть муж в Селуни, именем Лев, и есть у него сыновья, знающие славянский язык, умны эти два сына и знающи». Услышав это, царь послал за ними в Селунь ко Льву, говоря: «Пришли к нам сыновей своих Мефодия и Константина»*);

– глагол может назвать **иллокутивную функцию** высказывания (***В лѣто 6493 …И сътвори миръ Володимиръ с Болгары, и ротѣ заходиша межи собою, и рѣша Болгаре: «Толи не буди мира межи нами, оли же камень начнеть плавати, а хмель грязнути»*** – *В год 6493 (985) …И заключил Владимир мир с болгарами.*

и клятву дали друг другу, и сказали болгары: «Тогда не будет между нами мира, когда камень станет плавать, а хмель – тонуть»);

– **иллокутивная функция** высказывания может быть объяснена через называние символического **жеста** говорящего (***В лѣто 6605 ...И съступишася на поли на Рожни, исполчившимъся имъ обоимъ, Василко же узвыси хресть, глаголя: «Яко сего еси цѣловалъ, се яко взялъ еси зракъ у мене очью моею, а се нынѣ отьяти хощеши душю мою; і межі буди нами хресть сий честный»*** – *В год 6605 (1097) ...И встретились в поле на Рожни, исполчились обе стороны, и Василько поднял крест, сказав: «Его ты целовал, вот сперва отнял ты зрение у глаз моих, а теперь хочешь взять душу мою. Да будет между нами крест этот!»*);

– летописец может указать **иллокутивную функцию косвенного речевого акта** (***В лѣто 6605 ...Наутрия же бывшю, присла Святополкъ, река: «Не ходи оть именинъ моихъ». Василко же отопрѣся, река: «Не могу ждати, еда будеть рать дома»*** – *В год 6605 (1097) ...Когда же настало утро, прислал к нему Святополк, говоря: «Не уходи до моих именин». Василько же отказался, говоря: «Не могу ждать, как бы не случилась война дома»* – Василько не отказывает брату напрямую, но объясняет причину своего подразумеваемого отказа; то, что Василько «оправдывается», должно привести Святополка к мысли, что ему отказано – тот же вывод делает и летописец, указывая, что Василько ***отопрѣся***);

– летописец может указать **глобальную иллокутивную функцию** в том случае, когда реплика говорящего состоит из нескольких высказываний (***В лѣто 6420 ...Олегъ же посмѣяся и укори кудесника, рекя: «То ть не право молвять вольсві, но все то лъжа есть; конь умерль, а я живъ»*** – *В год 6420 (912) ...Олег же посмеялся и укорил кудесника, говоря: «То всё неправду говорят волхвы, всё это ложь. Конь умер, а я жив»* – первая фраза Олега представляет собой оценочное суждение (*Кудесники лгут*), вторая – констатацию факта (*Я жив*), подтверждающего оценочное суждение; в целом же князь произносит эту реплику для того, чтобы обличить (*укорить*) кудесников вообще и того кудесника в частности, который когда-то напророчествовал Олегу смерть от коня);

– указывается, **каким голосом** произносилась реплика (акустические особенности локутивного акта) (***В лѣто 6582 ... Бѣси же кликнуша и рекоша: «Нашь еси уже, Исакье»*** – *В год 6582 (1074) ...Бесы же закричали, говоря: «Наш ты, Исакий, уже!»*);

– указывается «внутренний» **перлокутивный эффект**: чего хотел **добиться** говорящий **для себя лично** (***В лѣто 6581 ...Изяславъ же иде в Ляхы со имѣниемъ и съ женою, <u>уповая богатьствомъ многымъ</u>, глаголя: «Яко симъ налѣзу воя», – еже взяша у него Ляхове, показаша ему путь отъ себе*** *– В год 6581 (1073) ...Изяслав же ушел в Польшу со многим богатством и с женою, <u>надеясь на это богатство</u>, говоря, что «этим найду воинов». Все это поляки отняли у него и выгнали его*);

– указывается «внешний» **перлокутивный эффект**: чего хотел **добиться** говорящий **от собеседника** (***В лѣто 6524. Приде Ярославъ на Святополка, и сташа противу оба поль Днѣпра, и не смѣяху ни си на они наити, и ни тѣи на сихъ, и стояла за 3 мѣсяцѣ противу собѣ. И воевода нача Святополчь, ядя възлѣ бѣрег, <u>укаряти</u> Новгородци, глаголя: «Что приидосте с хромъцемъ симъ, а вы плотници суще? А приставимъ вы хоромъ рубить нашихъ»*** *– В год 6524 (1016). Пришел Ярослав на Святополка, и стали по обе стороны Днепра, и не решались ни эти на тех, ни те на этих, и стояли так три месяца друг против друга. И стал воевода Святополка, разъезжая по берегу, <u>подначивать</u> новгородцев, говоря: «Что пришли с хромцом этим? Вы ведь плотники. Поставим вас хоромы наши рубить!»*);

– глагол указывает место **речевого шага** в диалоге, называя **коммуникативную цель** говорящего (инициальные реплики) (***В лѣто 6370 ...И та испросистася къ Царюграду с родомъ своимъ, поидоста по Дънепру, идучи мимо, и узрѣста на горѣ городокъ и <u>въспрошаста</u>, ркуще: «Чий се городъ?»*** *– В год 6370 (862) ...И отправились по Днепру, и когда плыли мимо, то увидели на горе небольшой город и <u>спросили</u>, говоря: «Чей это городок?»*);

– глагол указывает место **речевого шага** в диалоге, называя **отношение** произносимой реплики **к предшествующей фразе** (реактивные реплики) (***В лѣто 6619 ...И въпросиша колодникъ, глаголюще: «Како васъ толика сила и многое множество, не могосте ся противити, но воскорѣ побѣгосте?» Си же <u>отвѣщеваху</u>, глаголюще: «Како можемъ бітися с вами? А друзии ѣздяху верху васъ въ оружьи свѣтлѣ и страшни, иже помагаху вамъ?»*** *– В год 6619 (1111) ...И спросили пленников, говоря: «Как так вышло: у вас такая сила и вас так много, но вы не смогли сопротивляться и вскоре обратились в бегство?» Те же <u>отвечали</u>, говоря: «Как мы можем биться с вами? Ведь над вами ездили некие в оружии светлом, страх вызывающие, те, что помогали вам!»*);

– указывается то, **как** говорящий **отнесся к** уже **произнесенной реплике** своего собеседника (***В лѣто 6603 ...В се же вре-***

мя пришелъ Славятя іс Киева отъ Святополка к Володимеру, на нѣкое орудье; и начаша думати дружина Ратиборова чадь съ княземъ Володимеромъ о погубленѣ Итларевы чади. Володимеру же не хотящю сего створити, глаголющю ему: «Како могу се азъ створити, ротѣ с ними ходивъ?» – *В год 6603 (1095) ...В то же время пришел Славята из Киева к Владимиру от Святополка по какому-то делу, и стала думать дружина Ратиборова с князем Владимиром о том, чтобы погубить Итлареву чадь, а Владимир не хотел этого делать, так отвечая им: «Как могу я сделать это, дав им клятву?»*)

или к **событию**, произошедшему раньше (***В лѣто 6504 ... Егда же подопьяхуться и начаху роптати на князя, глаголюще: «Зло есть нашимъ головамъ! Да намъ ясти древяными лжицами, а не серебряными»*** – *В год 6504 (996) ...Когда же, бывало, подопьются, то начнут роптать на князя, говоря: «Горе головам нашим: дал он нам есть деревянными ложками, а не серебряными»*);

– указывается, к какому **речевому жанру** следует отнести речение говорящего (***В лѣто 6504. Володимиръ же видивъ церковь свѣршену, и вшедъ в ню помолися Богу, глаголя: «Господи Боже! Призри с небеси и вижь, посѣти винограда своего, и свѣрши, яже насади десница твоя, люди сия новыя, имъже обратилъ еси сердца в разумъ, познати тебе истиньнаго Бога...»*** – *В год 6504 (996). Увидел Владимир, что церковь построена, вошел в нее и помолился Богу, говоря так: «Господи Боже! Взгляни с неба и воззри. И посети сад свой. И сверши то, что насадила десница твоя, – новых людей этих, сердце которых ты обратил к истине познать тебя, Бога истинного...»*);

– указывается то, какой **коммуникативный постулат** был нарушен (***В лѣто 6581 ...Святославъ же бѣ начало выгнанию братню, желая болшая власти: Всеволода бо прельсти, и глаголя: «Яко Изяславъ въстаетъ съ Всеславомъ, мысля на наю. Да аще его не варивѣ, имать насъ прогнати». И тако взострі Всеволода на Изяслава*** – *В год 6581 (1073) ...Святослав же был виновником изгнания брата, так как стремился к еще большей власти. Всеволода же он обманул, говоря, что «Изяслав сговорился со Всеславом, замышляя против нас. И если его не опередим, то нас прогонит». И так восстановил Всеволода против Изяслава*);

– **всезнающий автор** летописи способен **оценить произносимое** говорящим как

истинное или ложное (***В лѣто 6488 ...Володимиръ же посла къ Блуду, воеводѣ Ярополчю, с лѣстью глаголя: «Поприяй ми. Аще убью брата своего, имѣти тя начну въ отца мѣсто своего***

и многу честь возмеши отъ мене. Не я бо почалъ братью бити, но онъ. Азъ же того убояхъся и придохъ на нъ» – *В год 6488 (980) ...Владимир же послал к Блуду – воеводе Ярополка, – с хитростью говоря: «Будь мне другом! Если убью брата моего, то буду почитать тебя как отца, и честь большую получишь от меня. Не я ведь начал убивать братьев, но он. Я же, убоявшись этого, выступил против него»*),

доброе или пагубное (***В лѣто 6605 ...и влѣзѣ сотона у сердьце нѣкоторымъ мужемъ и начаша глаголати къ Давыдови Игоревичю, рекуще сице: «Яко Володимеръ сложилъся есть с Василкомъ на Святополка и на тя»*** – *В год 6605 (1097) ...И влез сатана в сердце некоторым мужам, и стали они наговаривать Давыду Игоревичу, что «Владимир соединился с Васильком на Святополка и на тебя»*);

– **всезнающий автор** может даже «угадать» **вопрос** персонажа, **адресованный к самому себе** (***В лѣто 6523 ...Святополкъ же оканьный помысли в себѣ, рекъ: «Уже убихъ Бориса. А еще како бы убити Глѣба?»*** – *В год 6523 (1015) ...Святополк же окаянный стал думать про себя, говоря: «Вот убил я Бориса. Как бы убить Глеба?»*).

Итак, двойные глаголы перед прямой речью позволяют автору летописи обратить внимание читателя на существенные особенности коммуникативного события. Иногда их оказывается несколько, и тогда прямой речи предшествует более двух глаголов:

В лѣто 6496 ...И се мужь, именемъ Анастасъ, Корсунянинъ, стрѣли, написавъ на стрѣлѣ: «Кладязи, яже суть за тобою отъ въстока, изъ того вода идеть по трубѣ; копавше преймете воду». Володимеръ же се слышавъ, възрѣвъ на небо и рече: «Аще ся сбудеть се, имамъ креститися» – *В год 6496 (988) ...И вот муж, именем Анастас, корсунянин, пустил стрелу, написав на ней: «За тобою с восточной стороны – колодец, из которого вода по трубе идет. Если перекопаете его, то воду перейметe». Владимир же, это услышав, воззрел на небо и сказал: «Если это сбудется, я крещусь!»* – называется внеязыковой стимул (Владимир *услышалъ* нечто новое), через упоминаемый жест указывается адресат (*възрѣвъ на небо*), фиксируется само говорение (*рече*);

В лѣто 6605 ...Вълодимеръ же слышавъ, яко ятъ есть Василко и ослѣпленъ, ужасеся, и въсплакася вельми і рече: «Сего не было есть у Русьской земли ни при дѣдехъ нашихъ, ни при отціхъ нашихъ, сякого зла» – *В год 6605 (1097) ...Владимир же услышав о том, что схвачен Василько и ослеплен, ужаснулся, разрыдался*

и сказал: «Не бывало на Руси ни при дедах наших, ни при отцах такого зла!» – описывается цепочка событий, приведших к говорению: стимул (новое знание) – психологическая реакция – эмоциональная реакция – рациональная реакция (суждение, произносимое персонажем).

* * *

К сожалению, в рамках данной статьи невозможно с достаточной степенью подробности описать **коммуникативное событие в представлении древнерусского книжника**; двойные глаголы, вводящие прямую речь, лишь частично отражают это представление. Но и на основе сказанного можно сделать вывод: в тексте ПВЛ реализуется целостная концепция восприятия коммуникативного события как явления, состоящего из множества в равной степени значимых элементов, взаимосвязанных и взаимоопределяющих.

Наше знание о мировоззрении средневекового человека ограничено той информацией, которую иногда удается извлечь из материальных источников, прежде всего – текстовых (через слово – написанное или передаваемое из уст в уста). Между тем не менее важным оказывается выявление смыслов, не выраженных словом, а находящихся «за ним». Методы исследования, разрабатываемые современной лингвистикой, связанные в том числе и с изучением коммуникативного события, могут стать существенным подспорьем в этой сложной, но необходимой деятельности.

Литература

Арутюнова 1999 – *Арутюнова Н.Д.* Язык и мир человека. М., 1999.

Бахтин 1997 – *Бахтин М.М.* Проблема речевых жанров (1953) // *Бахтин М.М.* Собрание сочинений: В 5 т. Т. V. М., 1997.

Бестужев-Рюмин 1868 – *Бестужев-Рюмин К.Н.* О составе русских летописей до конца XIV века. СПб., 1868.

Борисова 2005 – *Борисова И.Н.* Русский разговорный диалог. Структура и динамика. М., 2005.

Верещагин, Костомаров 2005 – *Верещагин Е.М., Костомаров В.Г.* Язык и культура. М., 2005.

Демин 1998 – *Демин А.С.* О художественности древнерусской литературы. М., 1998.

Демин 2005 – *Демин А.С.* «Подразумевательное» повествование в «Повести временных лет» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М., 2005.

Кобозева 2000 – *Кобозева И.М.* Лингвистическая семантика. М., 2000.

Колесов 2000 – *Колесов В. В.* Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. СПб., 2000.

Конявская 2000 – *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.). М., 2000.

Королев 2000 – *Королев А. С.* История междукняжеских отношений на Руси в 40–70-е годы Х века. М., 2000.

Красных 2003 – *Красных В. В.* «Свой» среди «чужих»: миф или реальность? М., 2003.

Лайонз 2003 – *Лайонз Дж.* Лингвистическая семантика. Введение. М., 2003.

Остин 1999 – *Остин Дж.* Избранное. М., 1999.

Падучева 1996 – *Падучева Е. В.* Семантические исследования. М., 1996.

Падучева 2001 – *Падучева Е. В.* Высказывание и его соотнесенность с действительностью. М., 2001.

Толочко 2003 – *Толочко П. П.* Русские летописи и летописцы X–XIII вв. СПб., 2003.

Успенский 2002 – *Успенский Б. А.* Этюды о русской истории М., 2002.

Янко 2001 – *Янко Т. Е.* Коммуникативные стратегии русской речи. М., 2001.

Янко 2003 – *Янко Т. Е.* Описания мира и речевые действия: о способах выражения иллокутивных целей говорящего // Логический анализ языка. Избранное. 1988–1995. М., 2003.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Исключением служат исследования Е. М. Верещагина и В. Г. Костомарова, вошедшие, в частности, в их труд «Язык и культура» (М., 2005).

[2] Подробную библиографию и обзор наиболее распространенных точек зрения о происхождении ПВЛ см. в [Королев 2000] и [Толочко 2003].

[3] Коммуникантами мы будем называть участников коммуникативного события, при этом Коммуникантом1 будет считаться инициатор общения, которому принадлежит «первое слово» в диалоге или полилоге. В процессе общения Коммуниканты могут меняться ролями: например, в споре Коммуникант-2 может «перехватить инициативу», заставив Коммуниканта-1 отвечать на «неприятные» вопросы и выслушивать обвинения, т. е. выступать не как реагирующая сторона, а как сторона, инициирующая общение.

Коммуникантами мы будем считать не только участников канонической ситуации общения (говорящий и слушающий общаются непосредственно в одном месте и в одно время), но и участников более сложных коммуникативных событий (например, ситуации «автор (художественного) текста» / «читатель», «предок» / «потомок»). Коммуникативным мы назовем также событие неадресованного создания текста: ситуацию, при которой Коммуникант-1 создает речевое произведение, как будто ни к кому не обращаясь. Адресатом такого текста может быть некий виртуальный адресат, в том числе и сам создатель текста: так или иначе, Коммуникант-1 преследует определенные цели, которых, по его мысли (или ощущению), он может достичь только за счет создания речевого произведения. Например, когда прыгун в высоту готовится к прыжку, он может себя настраи-

вать, обращаясь к себе-прыгуну от лица себя-психолога, способного уговорить своего собеседника достичь положительного результата.

[4] В данном случае мы не задаемся вопросом, до какой степени осознанной, интуитивной или/и автоматической является деятельность Коммуниканта-1, предшествующая собственно говорению (письму).

[5] «В каждом высказывании – от однословной бытовой реплики до больших, сложных произведений науки или литературы – мы охватываем, понимаем, ощущаем речевой замысел или речевую волю говорящего, определяющую целое высказывания, его объем и его границы. Мы представляем себе, что хочет сказать говорящий, и этим речевым замыслом, этой речевой волей (как мы ее понимаем) мы и измеряем завершенность высказывания. Этот замысел определяет как самый выбор предмета (в определенных условиях речевого общения, в необходимой связи с предшествующими высказываниями), так и границы и его предметно-смысловую исчерпанность» [Бахтин 1997: 179].

[6] «Коммуникативные постулаты, или постулаты дискурса по Грайсу, – это своего рода предписания говорящим, вытекающие из некоего общего принципа кооперации – принципа, состоящего в том, что участники речевой коммуникации в нормальных условиях имеют общей целью достижение взаимопонимания» [Падучева 1996: 237].

[7] Поскольку для целей данного исследования точное воспроизведение графики, орфографии и пунктуации ПВЛ по соответствующим спискам несущественно, графика и орфография примеров упрощены, произведена разбивка текста на предложения, пунктуационные знаки используются в соответствии с современными нормами. В скобках после примера указывается год, под которым помещен цитируемый фрагмент. В некоторых случаях мы сочли необходимым дать перевод соответствующих фрагментов. Цитаты даются по изданию «Библиотека литературы Древней Руси. Том 1» (СПб., 2000).

[8] Когнитивная база реализуется, в частности, в часто встречающихся в ПВЛ речевых формулах – топосах, «устойчивых словесных формулах, допускающих, конечно, какие-то вариации» [Конявская 2000: 33], произносимых в условиях официального общения. Топосы представляют собой речения, которые не производятся, но воспроизводятся говорящим. «Найти равновесие между личным наполнением топоса и традиционным использованием устойчивой формулы как в целом – в литературе определенного типа, так и в каждом конкретном произведении весьма непросто. ...Конечно, нельзя исходить из того, что агиограф (и книжник вообще. – *В.С.*) употребляет топосы совершенно механически. Представляется, что смысловое и эмоциональное наполнение подобных общих мест можно сравнить с чтением молитвы. Та или иная молитва, псалом избираются сознательно, присваиваются человеком интеллектуально и эмоционально, но, разумеется, не воспринимаются как вновь созданные» [Конявская 2000: 32].

Следует заметить, что использование топосов характеризует древнерусскую культуру в целом. Более того, культуры, передающие значительную часть информации посредством естественного языка, не могут обходиться без топосов, которые соотносятся с более широким явлением – прецедентными феноменами – и составляют часть **когнитивной базы** древнерусского человека. С одной стороны, топосы экономят рече-

вые усилия говорящих (они не производят, а воспроизводят речение), с другой – легко распознаются собеседниками: и те и другие обладают общей когнитивной базой. Таким образом, топос – это такое речение, содержание которого известно коммуникантам еще до начала собственно общения, причем специфика его состоит в том, что помимо прямого значения топос обязательно выражает ряд дополнительных смыслов, имеющих отношение к когнитивной базе коммуникантов. Именно поэтому современные исследователи, пытающиеся истолковать древние топосы, сталкиваются со значительными трудностями: можно выявить повторяющиеся речения, создать их список, но установить, какая именно пресуппозиция скрывается за конкретным топосом, бывает сложно.

Как уже было отмечено, топос известен и может употребляться в определенной ситуации любым коммуникантом, входящим в данный лингвокультурный социум. Именно поэтому в летописи обращение к топосам характеризует речь не только персонажей ПВЛ, но и самого летописца. Так, оценка какого-либо события как экстраординарного связана с употреблением высказывания, в котором подчеркивается «небывалость» происшедшего. Подобные формулы встречаются как в прямой речи: *Володимерь же слышавъ, яко ять есть Василко и ослѣпленъ, ужасеся, и въсплакася вельми і рече: «**Сего не было есть у Русьской земли ни. при дѣдехъ нашихъ, ни при отціхъ нашихъ, сякого зла**»* (6605); *Се слышавъ, Давыдъ и Олегъ, печална бысга вельми и начаста плакатися, рекуща яко: «**Сего не было в родъ нашемъ**». И ту абье собравъша воя, и приидоста к Володимеру* (6605); *Послании же придоша къ Давыдови и рекоша ему: «Се ти мовлять братья: не хоцемъ ти вдати стола Володимерьскаго, зане **увергъ еси ножь в ны, егоже не было в Русьской земли**»* (6608), – так и в нарративе: *Бѣ же пятокъ тогда; всходящю солнцю, и совокупишася обои, и бысть сѣча зла, **аки же не была в Руси**, и за рукы емлюще сѣчахуся* (6527); *Бысть же Іоанъ, си мужь хитръ книгамъ и ученью, милостивъ убогимъ и вдовицамъ, ласкавъ же всякому, к богиту и къ убогу, смиренъ же умомъ и кротокъ, и молчаливъ, рѣчистъ же, книгами святыми утѣшая печальныя, и **сяковаго не бысть така преже в Руси**, ни по нѣмъ не будеть такий* (6597); *Сий бо Ефрѣмъ в си лѣта много зданье въздвиже въ церкви святаго Михаила, заложи же церковь на воротехъ святаго Федора и святаго Андрѣя, у церкве у воротъ, и городъ каменъ и строения баня камяна, **сего же не бысть в Руси*** (6598).

Избираемая в подобных случаях оценочная система координат (повторяемость – беспрецедентность) в точности отражает устремления древнерусского летописца – поиск начал исторического пути Руси (*Повѣсть временныхъ ... откуду есть пошла Руская земля...*), и, шире, отношение средневекового человека к прошлому / настоящему вообще: с одной стороны, он видит причины последовавших событий в том, что им предшествовало, выстраивает некую линейную структуру (причина) следствие), с другой – идет от настоящего к прошлому, выискивая в нем некие первоначала, некие «протособытия», которые повторяются в будущем, т. е. осознает время и наполняющие его события как структуру циклическую. Первый тип восприятия времени является историческим, второй – мифологическим (космологическим) (см. об этом в [Успенский 2002]). И тот и другой представлены в летописи, в частности, в топосе *«такого еще не бывало»*.

Таким образом, выявление топосов оказывается крайне важным для установления и описания древнерусской когнитивной базы: в них реали-

зуются устойчивые представления о мире, свойственные носителю древнерусской культуры.

[9] Пресуппозиция содержит «знания, представления и установки на определенный тип коммуникативного поведения, являющиеся результатом отражения в сознании коммуниканта релевантных для данного акта коммуникации компонентов и параметров текущего (или предстоящего) коммуникативного события» [Борисова 2005: 82, 83].

[10] «Т. М. Николаева выделяет три компонента в понятии нормы: 1) отношение к заведенному порядку вещей (алетические факты); 2) отношение к понятию должного (социально и ситуативно обусловленные нормы); 3) отношение к системе ценностей (Николаева 1985: 90–91). ...Если коммуникативную норму поведения в межличностном общении поместить в систему координат алетической (необходимо – возможно – невозможно), деонтической (должное – разрешенное – запрещенное) и аксиологической (ценное – безразличное – неценное) модальностей, то алетической и деонтической ее доминантой будет средний член триады (*социально* возможное, разрешенное), а аксиологической доминантой – левый член (ценное), причем интерпретированный как *(меж)личностно* ценное» [Борисова 2005: 89].

[11] Именно высказывание – «речевое произведение, созданное в ходе речевого акта и рассматриваемое в контексте этого речевого акта» [Падучева 2001: 29] – является объектом изучения теории речевых актов.

[12] Вообще, объем высказывания может колебаться «от короткой (однословной) реплики бытового диалога до большого романа или научного трактата»: «границы каждого конкретного высказывания, как единицы речевого общения, определяются сменой речевых субъектов. ...Высказывание... кончается передачей слова другому, как бы молчаливым "dixi", ощущаемым слушателями как знак, что говорящий кончил» [Бахтин 1997: 172, 173].

[13] *Ркоша же Древляне: «Что хощеши у насъ? Ради даемъ и медомъ и скорою». (Ольга) же рече имъ: «Нынѣ у васъ нѣту меду, ни скоры, но мала у васъ прошю: дайте ми отъ двора по три голуби и по три воробьи. Азъ бо не хощю тяжькы дани възложити на васъ, якоже мужь мой, но сего у васъ прошю мала, изнемогли бо ся есте въ осадѣ. Да вдайте ми се малое»* (6454) – этому фрагменту можно дать следующее толкование: коварная княгиня Ольга, в качестве речевой стратегии избравшая введение собеседника в заблуждение, и на этот раз, якобы смилостивившись, настойчиво, три раза, просит у древлян мала, то есть употребляет слово, омофоничное имени князя древлян – Мала. Подобная интерпретация эпизода встречается, в частности, у А. С. Демина [Демин 2005: 562].

[14] «Очень существенно различие между первичными (простыми) и вторичными (сложными) речевыми жанрами. Вторичные (сложные) речевые жанры – романы, драмы, научные исследования всякого рода, большие публицистические жанры и т. п. – возникают в условиях более сложного и относительно высокоразвитого и организованного культурного общения (преимущественно письменного): художественного, научного, общественно-политического и т. п. В процессе своего образования они вбирают в себя и перерабатывают различные первичные (простые) жанры, сложившиеся в условиях непосредственного речевого общения» [Бахтин 1997: 161].

[15] Заметим, что вопрос об авторстве (и редакторстве) ПВА не является релевантным для данного исследования, и потому, используя термин *автор*, мы будем подразумевать некий *образ автора*, возникающий у читателя ПВА безотносительно к персоналиям.

[16] Причем отголосками и в прямом смысле слова: многие высказывания, включенные в ПВА, отражают конструктивные особенности **звучащей** речи; достаточно вспомнить случаи **языковой игры**, основой которой служит звуковой состав слова: *Побѣди Волчий Хвость Радимичи; тѣмь и Русь корятся Радимичемь, глаголюще: «Пѣщаньци Волъчья Хвоста бѣгають»* (6492) – основой шутки служит омонимия одинаково звучащих имени собственного и нарицательного, *Володимирь же... о питьи отинюдь рекь: «Руси веселье питье, не можемь без того быти»* (6492) – ритмизованная стихотворная строфа с неточной рифмой.

[17] Отвлечение от иллокутивных функций в КРА позволяет исследователям выделить функции, являющиеся базовыми для русской речи: «...Пять основных типов речевых актов, имеющих в русском языке регулярные средства выражения, – это сообщение, вопрос, императив, восклицание и обращение. Одно из этих пяти иллокутивных значений обязательно должно быть выражено в русских предложениях, т. е. оно не может быть не выражено» [Янко 2001: 22, 23].

[18] Выбор одной из возможных коммуникативных структур обусловлен «коммуникативными пресуппозициями (установками) говорящего в данном коммуникативном событии, возникающими в результате учета статусно-ролевых характеристик адресата, степени близости отношений, симметричности / ассиметричности коммуникативного модуса, необходимости/желательности перлокутивного эффекта и др.» [Борисова 2005: 164, 165].

[19] «Нейтральные повествовательные предложения по преимуществу отражают мир, восклицания выражают состояние говорящего, обращения апеллируют к слушающему, а вопросы и императивы выражают говорящего и апеллируют к слушающему» [Янко 2003: 578].

Л. А. Черная

ПТИЧКА НА ОГНЕННОЙ КОЛЕСНИЦЕ...

(ОБРАЗ ДУШИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ)

Образ души, воплощенный в литературе и искусстве Древней Руси, занимает особое место, так как нет ничего значимее для христианина, чем душа, именно она сближает его с Богом, вдохнувшим дух в телесный прах, из коего была сотворена его плоть. Душа олицетворяет самую сущность человека в Средневековье, она и есть человек[1].

Весь комплекс качеств души (разумная, словесная, бессмертная) назывался «внутренним» человеком. Человек, согласно средневековому менталитету, мыслил разумной душой: «Да поживет мысль во ушию сердечном»[2]. Из души человек извлекал способность говорить (словесная функция души). Но основной характеристикой души считалась ее бессмертность. Вдунутая в земную из «праха» оболочку человека самим Богом, душа внесла вместе с собой частицу бессмертия, присущего Богу. Бессмертие души гарантировало ее связь с вышним горним миром, делало ее сопричастной Божественному началу. Предполагаемое бессмертие души делало саму мысль о смерти для средневекового человека менее страшной и даже притягательной, поскольку смерть воспринималась не как конец, а как начало новой, бессмертной жизни исстрадавшейся на Земле души. Бессмертие души – самая высокая точка средневековых представлений о человеке: «И созда человека своима руками и дуну на лице его и бысь в душю живу»[3].

Тленность тела противопоставлялась нетленности души: «Вьсе бо сьде тьленьно: душа же едина бес тела чтити убо подобаеть бестеленьное паче телесньнааго»[4]. Плоть следовало подавлять («Елико бо пакость телу твориши, души благодеть зиждеши»), «плотолюбивых помыслов» гнушаться, поскольку они «душу и плоть оскверняють»[5].

Древнерусские писатели посвящали описанию души многие страницы своих произведений, в особенности в домонгольский период, когда формировалось христианское мирови-

дение в противовес языческому. Так, в «Послании Владимиру Мономаху о посте и о воздержании чувств», написанном Никифором в бытность его киевским митрополитом (1104–1121 гг.), автор во многом исходил из учения Платона о свойствах души, хотя и не афишировал этого. С одной стороны, он опирался на ортодоксальную мысль об антагонизме души и тела: «Противится плоть духови и дух плоти»[6]. Но, с другой стороны, утверждал, что «душа седит в главе, ум имущи яко же светлое око», приписывал душе функцию разума – управление пятью чувствами: «...душа по всему телу действует пятью слуг своих, рекше пятию чувствии». Далее он вслед за Платоном выделял три составляющие «силы» души: словесную, яростную и желанную. Словесная сила души равнозначна уму, и она руководит поведением человека; яростная сила – чувственная, основанная на страстях и эмоциях, она несет в себе негативное начало, требующее контроля и подавления, поскольку влечет человека к зависти, злобе, греху. Лишь в тех случаях, когда яростная сила направлена на ревность к Богу, она порождает благородные страсти. Наконец, третья сила души – «желанное начало» – отождествляется с волей, заставляющей человека действовать, подавлять яростное начало. Самым замечательным в Послании Никифора является тезис о полной взаимозависимости тела и души и их общей ответственности за прегрешения человека. Он видит благое воздействие тела на душу во время поста, когда легкая пища позволяет укрощать страсти.

Другой известный автор XII в. Кирилл Туровский упрекал тех, кто связывал тело человека с божественным началом: «ни единого подобья имееть человек Божия». Отсюда тело безусловно есть источник греха. Однако в своей «Притче о человечестей души и о телеси...» он все же ставит вопрос об ответственности человеческой души за прегрешения. Тело-«хромец» направляется душой-«слепцом», отсюда оба повинны в равной мере. Правда, расплата не наступит до Второго пришествия и Страшного суда, людские души не будут мучатся в Аду за грехи, а будут лишь готовиться и ждать встречи с высшим Судией: «...несть мучения душам до второго пришествия, но блюдомы суть, иже Бог весть. Егда же придеть обновити землю и воскресити вся умершая... тогда бо души наши в телеса внидуть и приимуть воздаяние кождо по своим делом»[7].

В Толковой Палее, возможно, XIII в., специально разъяснялось, что души бывают разные, что многие неправильно полагают, будто бы Бог вдохнул в человека свою божественную

душу: «Не сам быс душа, но душу созда, не сам в душу преложися, но душю створи, мнозим же убо мнимо есть, яко от существа Божия подася телу душа... Аще убо бы от существа Божия была душа, то всем бы одинака была; но се убо видим разньство, яко во ином мудра, во ином же есть буя, в друзем же неразумена, а в друзем же размыслива, и нравом обдержащися на злое клонится, иная же на благое, иная же правду хвалящи и добрыя нравы любящи: Божие же существо не разделяется, ни пременяется»[8]. В Палее, таким образом, душа приравнена к человеку как таковому, она придает ему индивидуальный характер, особенности, личные качества и черты.

В ранних памятниках древнерусской литературы образ души многообразнее и богаче, нежели в последующее время. Авторы смелее обращаются с ним, прибегая к метафоре, олицетворению и другим поэтическим средствам. Знаменитое сравнение души погибшего князя-воина с жемчужиной, выпавшей из золотого ожерелья, – одно из наиболее ярких в «Слове о полку Игореве»: «Един же изрони жемчюжну душу из храбра тела чрес злато ожерелие»[9]. Другой яркий образ души, покидающей тело, содержит «Киево-Печерский патерик»: «И бысть видети душю преподобнаго, несущу колесница огнена, и кони огнени...»[10]. Огненная колесница, возносящая на небо блаженного Евстратия, безусловно, навеяна образом пророка Ильи, взятого на небо подобным же путем. В древнерусской иконописи сюжет с вознесением Ильи в огненной колеснице был очень популярен, поскольку Илья ассоциировался в народе с громовержцем Перуном. Например, в ранней псковской иконе второй половины – конца XIII в. «Илья Пророк в пустыне с житием и деисусом» (ГТГ) последнее клеймо (к сожалению, почти не читаемое) содержало огненное восхождение пророка на небесной колеснице. Сохранился также ряд икон, посвященных вознесению Ильи, где центральное место отведено изображению огненной колесницы («Огненное восхождение Пророка Ильи». Конец XV в. Северная провинция Новгорода. – ГРМ; «Огненное восхождение Пророка Ильи». Конец XIV – начало XV вв. Северная провинция Новгорода. – ГРМ и др.).

Для христианских святых восхождение на огненной колеснице стало атрибутом особой святости и почитания. Так, на одном из житийных клейм иконы священномученика Власия, епископа Севастийского (Ярославский художественный музей), душа святого уносится на огненной колеснице на небо.

Этот ряд примеров можно легко продолжить. Но путь праведной души на небо, помимо огненной колесницы, дополнился образом лествицы, позволяющей святому уже в течение земной жизни постепенно восходить на небеса. Этот образ был несомненно навеян «Лествицей» Иоанна Лествичника – руководством для монахов, описывающим духовное восхождение по 30 ступеням («степеням») от очищения, искоренения пороков и страстей к образу Божию в человеке. Душа, поднимающаяся по ступеням добродетели, приняла, конечно же, вид своего хозяина. В древнерусском искусстве известны книжные миниатюры и иконы с изображением душ, восходящих по лествице, с начала XV в. Типичные образцы подобных произведений можно видеть на иконах из Николо-Угрешского монастыря (1622 г. – ГИМ) и Северного Прионежья (первая половина XVIII в. – АОМИИ). К концу средневекового периода и в церковном искусстве Нового времени можно уже встретить изображения душ праведников с индивидуальными чертами лица, а также иногда с крыльями за спиной. Интересное изображение представляет икона второй половины XVIII в. из Церковно-археологического кабинета Московской Православной Духовной Академии «Преподобный Иоанн Лествичник (Проповедь преподобного Иоанна Лествичника и Лествица небесная)», на которой три маленькие фигурки монахов с бело-голубыми крыльями за спиной и характерными особенностями лиц поднимаются по лестнице к облаку с восседающим на нем Христом.

Образ души испытал на себе влияние образа Духа Святого, представленного, как известно, в виде голубя. И наоборот, образ одной из божественных ипостасей – Духа Святого – приобрел облик голубя, скорее всего, под влиянием архаичных представлений индоевропейских народов о птице как наиболее адекватном воплощении небесной воздушной стихии. Изображение Духа Святого в виде голубя получило особое распространение в иконах «Отечество». Так, например, в новгородской иконе начала XV в. «Отечество с избранными святыми» (ГТГ) мы видим типичную иконографию новозаветной Троицы: Саваоф восседает на престоле, Христос на его коленях, Дух Святой в виде голубя заключен в круг и находится в руках Христа. Голубь, олицетворяющий Духа Святого, присутствует и в иконографии «Благовещения», где его часто заменяет луч с небес, направленный на Деву Марию, либо «Ветхий Деньми», посылающий этот луч (Ср. «Устюжское Благове-

щение». 30–40-е гг. XII в. Новгород – ГТГ; «Благовещение с Федором Тироном». Вторая половина XIV в. – Новгородский музей; «Благовещение». Конец XIV в. – ГТГ и др.). Но именно потому, что статус Духа Святого был столь высок, человеческая душа в виде голубя не могла закрепиться в официальной православной культуре.

Человеческая душа в образе птицы фиксируется скорее в народном, чем в церковном, ортодоксальном толковании. В народных представлениях образ души носил смешанный характер, объединив в себе языческие и христианские черты.

Душа предстает двойником человека и воплощается в ряд мифологических персонажей и образов: чаще всего это птичка, бабочка, реже муха, маленький человечек с прозрачным тельцем, ребенок с крылышками, ветерок, дым, пар и т. п. Душа рождается вместе с человеком, занимает в его теле определенное место (в голове, в груди, животе, сердце и др.), растет вместе с ним, питается паром от пищи, может покидать человека во время сна или обмирания (замирания), т. е. летаргического сна или обморока. После смерти человека душа-двойник тоже попадает на тот свет, ей устраивают проводы, как и покойнику: славяне ставили в изголовье умирающему чашу с чистой водой, чтобы его душа могла омыться или обмыть свои крылья перед отправкой на тот свет. Души заложных покойников, грешников и некрещеных представляют большую опасность для живых, находясь поблизости у границ этого и того света, они не могут найти свой локус и успокоиться, а посему постоянно тревожат людей, требуя помощи, пугая, угрожая, вредя. Такие души вселяются в животных и растения, продолжая присутствовать на этом свете. По заключению Л. Н. Виноградовой, «они обречены скитаться на этом свете, но при этом испытывают потребность найти для себя вещественную оболочку, вселяясь в объекты живой и неживой природы. Благодаря этому в мифологическом сознании носителей традиционной культуры происходит "одушевление" природного мира, но это в большей степени связано с концептом посмертного существования человеческой души, принимающей разные ипостаси, чем с наличием неких "духов природы"»[11].

Душа, представлявшаяся вторым телом внутри человека, покидая его после смерти, своим уходом как бы ставила точку в приготовлении человека к смерти. Дальше начиналось странствование души к огненной реке и пересечение ее. С. М. Толстая различает в народном сознании три стадии существова-

ния души, характеризующихся по-разному: «1). Душа живого человека, пребывающая в теле ("телесная душа"); 2) Душа, только что отделившаяся от тела, но остающаяся как бы "на привязи", сохраняющая некоторую зависимость от тела...; 3) Душа умершего, окончательно покинувшая тело ("свободная душа"), достигшая назначенного ей места и ведущая независимое существование в потустороннем мире или же не получившая пристанища и оставшаяся между мирами (душа "заложного" покойника, грешника, некрещеного младенца)»[12].

Таким образом, в народных верованиях славян речь не идет о душе как духе, вдунутом Творцом. Основываясь на языческом варианте телесного видения мира, простые люди считали, что не дух составляет сущность человека, а тело, поэтому и душа мыслилась неким вторым телом внутри человека, поэтому ее можно видеть телесными очами, она материальна. Самым распространенным посмертным образом души человеческой в народе стал голубь или горлица, что можно наблюдать и в наши дни.

Однако и в официальной средневековой культуре птичка-душа если и не называлась прямо, то зачастую подразумевалась.

Образ души-птички породил ряд образных выражений, устоявшихся и отсылающих к нему. Дьявол «уловляет» души людские, как птиц в сети: «Да не уловлен будет, яко птица, в дьяволе пругле»[13]. Женщина с дьявольской помощью уловляет мужские души: «Жена бо моужь честьныих душа улавляеть»[14], «Жена муж честен душа оулавляеть, прелстить бо человека многая беседоя»[15]. Душа поет, как птица, отсюда у нее голос, сменяющийся порой струною: «Цевнице духовна, моли Христа Бога о душах наших»[16].

Известный образ причитающей Ярославны из «Слова о полку Игореве», скорее всего, связан с образом души, способной полететь к раненому князю Игорю: «Полечю, – рече, – зегзицею по Дунаеви, омочю бебрян рукав в Каяле реце, утру князю кровавыя его раны на жестоцем его теле»[17]. В «Слове о полку Игореве» содержится также описание гибели воинов на поле боя, намекающее на воздушную стихию души, которую «веют... от тела»[18].

Однако в древнерусской культуре в гораздо большей степени был распространен образ души-человечка. Антропоморфные характеристики души наполняют древнерусскую литературу. Душа имеет глаза – душевные очи («Гневное движе-

ние, разгоревся, слепит очи душевнеи и не дает видети солнца праведнаго...»[19]; «Душевньнеи очи вперя первообразном лицем»[20]). Душа говорит, ее слова – мысли, она питается душевной пищей («Душепитающи словесы»; «Душепитоущая трапеза»; «Душепищьная сладость»[21] и т. п.).

Все чувства человеческие испытывает душа – боль, страх, смятение, радость, скорбь и т. п. («Чоувьства есть сила душевная приимательна вещем»)[22]. Весь окружающий мир воздействует на душу либо «душеполезно», либо «душетлительно» («Любовь и желанье... до святых икон и мощии святых и до всего душеполезнаго пути, ведущаго в жизнь вечную»[23]; «Душетленьно неверие твое»[24]). Отсюда закономерно, что представление о душе как «внутреннем» человеке вылилось в антропоморфный образ.

Этот более устоявшийся в официальной культуре антропоморфный образ души также породил ассоциации с рядом действий, производимых над ней. Душу-фигурку, не способную самостоятельно перемещаться, передают (предают в руки Богу), уносят на небо или в ад и т. п. Наиболее устойчивый оборот связан с передачей души в руки Господу: «И тако блаженый Борис предаст душю в руце Божии»[25]. Самый устойчивый оборот при описании смерти – передача души в руки Господу. Он встречается в агиографической традиции, летописных повествованиях о смерти, в воинских повестях и др. Так, яркую сцену гибели двух воинов содержит «Волоколамский патерик»: «...агаряне... плениша два воина, и связани лежаху. И повеле безаконный князь сих усекнути. И к прьвому прииде, и возвед меч, он же смежи очи и прекрестився, усечен бысть, и бысть мученик Христов. И на другаго возвед меч, он же устрашився, дияволом прелщен, зрящим пяту его, сиречи конець жития, и возопи окаянным гласом и рыдания достойным: "Увы мне! Не усекай мене – аз стану в вашу веру!" И едва поспе изрещи проклятый той глас, и абие усечен бысть. И чюдо, любимици, и яко в мегновение часа един обретеся в руце Божии, а другой – в руце диавола»[26]. Древнерусская иконопись воплотила идею передачи души в руки Господа в излюбленном сюжете «Успения Богоматери».

В древнерусском искусстве изображение невидимой души вписывалось в общую картину невидимого потустороннего мира. Художник должен был показать для восприятия «телесными очами» то, что видели «внутренние», т. е. душевные очи. Изображение души предполагалось в двух основных момен-

тах – сотворение души и исход ее из человеческого тела в момент смерти. Но если первый сюжет крайне редко изображался в сценах сотворения человека и интерпретировался крайне абстрактно (чаще всего как прикосновение Бога к телу первого человека с целью его оживления), то второй сюжет получил большое развитие, в особенности в иконографии Успения Богоматери.

Истоки изображения души находятся в античном искусстве. На древнегреческих саркофагах встречаются изображения души в виде бабочки, вылетающей из уст умершего либо из погребального костра, или летящей в Аид и т. п. По Аристотелю, «психе» в древнегреческом языке означает и душу, и бабочку одновременно (примечательно, что, по наблюдениям этнолингвистов, и среди русских диалектных названий бабочки есть душа и душечка). Согласно мифу о Прометее, сотворившем человека из глины, душу в виде маленькой крылатой человеческой фигурки в него вложила Минерва. Психея представлялась и в виде крылатой женщины, и в виде птички[27].

Христианское искусство во многом заимствовало античные приемы изображения души. Раннехристианские надгробия продолжали античную традицию изображения женщины с крыльями – Психеи. В сценах сотворения Адама Богом (наряду с изображениями, в которых отсутствует душа, а показано, как Бог вдыхает дух в ноздри Адама или оживляет его прикосновением и т. п.) встречаются и изображения, в которых душа предстает в виде крылатого маленького человечка (например, в мозаике собора Святого Марка в Венеции).

Византийская традиция выработала свой образ души человеческой, отличающийся тем, что тельце обнаженного младенца, представлявшего душу, было лишено крыльев. Отказ от крыльев знаменовал отказ от отождествления души с дыханием и наделение ее божественной сущностью. На первое место выступает связь, отношение души с Богом. Поэтому вместо крыльев, позволявших душе самостоятельно взлетать, ее стали возносить на небо ангелы или утаскивать в ад демоны. Крылья остались атрибутом исключительно небесных сил. Византийская трактовка образа души стала со временем общепринятой в средневековом европейском искусстве.

В развернутых изображениях на сюжет «Распятие Христа» ангелы забирают душу благоразумного разбойника, а демоны – злого. Тема борьбы за душу человека выделилась в самостоятельный цикл. В XIV–XV вв. в западноевропейском искус-

стве получили распространение гравюры в книгах, посвященных ars moriendi – искусству умирания. В них изображалась борьба ангелов с демонами за душу умирающего, которая отлетает изо рта лежащего на смертном одре человека.

Древнерусское искусство примкнуло к византийской традиции на той стадии, когда душу стали изображать не в виде обнаженного младенца, а в виде обернутой в белый саван фигурки взрослого человека. Наиболее показательны в этом плане иконы и фрески на тему «Успения Богоматери», где рядом с телом почившей Марии стоит Христос, держащий в руке ее душу в виде спеленутой в белые ткани маленькой фигурки. Например: на новгородской иконе «Успение Богоматери» начала XIII столетия из Государственной Третьяковской галереи дан ставший классическим иконографический вариант изображения души – Бог держит ее в правой руке, слегка приподнятой и приближенной к своему лику, напоминая богородичные иконы (в особенности «Богоматерь Одигитрия»), на которых Богоматерь держит на руках младенца-Христа. Безусловно, эти сюжеты перекликаются и отсылают друг к другу (ср.: «Успение Богоматери». Первая четверть XIV в. Псков – ГТГ; «Успение Богоматери». Мастер круга Феофана Грека. 80–90-е гг. XIV в. Москва – ГТГ; «Успение». Первая четверть XVI в. Карелия. – ГРМ; «Успение». Начало XVI в. Обонежье. – Петрозаводский музей; и мн. др.). Образ души девы Марии в сценах Успения наполнен бесконечной любовью и теплотой, предельно трогателен и поэтичен. Бог, держащий в правой руке ее душу, то смотрит на нее, то на тело Богоматери, иногда он держит душу в левой руке, а правой посылает крестное знамение усопшей Богоматери, иногда его взгляд обращен прямо на молящихся.

Многочисленные фресковые и иконные изображения Страшного суда с весами, на которых взвешиваются дела людские, с сонмом праведников справа и падающими в ад в сопровождении бесов грешниками слева знаменовали воссоединение душ и тел умерших во время второго пришествия Христа. В сценах Страшного суда акцент делался не на изображении души (как это, несомненно, наблюдается в иконографии «Успения Богоматери»), а на сцене суда Божьего. Отсюда на переднем плане Господь-Судия, весы, архангел Михаил, обнаженная фигура юноши, олицетворяющая человека вообще, как такового, представшего на Божий суд.

И во многих других сюжетах древнерусского искусства, где внимание художника не концентрируется на изображении

души человеческой, встретить ее образ можно крайне редко. Души умерших святых, мучеников, праведников и т. д. при их изображении остаются теми же, что и при жизни, но приобретают нимбы, показывающие их нахождение на небесах. Души умерших грешников обозначаются в виде обнаженных человеческих фигур, мучимых в аду. Но это уже другая душа, в том смысле, что она является синонимом человека, его подлинным «я», которое не отрывается от его прижизненной личности и должно ей соответствовать.

Лишь иногда на фресках или иконах появляется душа в виде человечка в белой одежде. Так, на иконе «Молящиеся новгородцы» 1467 г. (Новгородский музей) показаны деисус и молящиеся перед ним члены семьи бояр Кузьминых, причем на переднем плане даны две небольшие фигурки в белых одеждах. Исследователи видят в этих фигурках либо умерших во время мора 1467 г. «чад» рода Кузьминых, либо праведные души умерших[28]. Правда, в отличие от изображения души Богоматери, спеленутой наподобие смертного савана, перетянутого лентами вдоль всего туловища, на иконе «Молящиеся новгородцы» две фигурки изображены в свободных белых рубашках. Это отличие, на наш взгляд, оставляет вопрос открытым: то ли это действительно изображение детей, погибших во время эпидемии 1467 г., то ли это обобщенное изображение душ праведников.

Таким образом, древнерусская культура сконцентрировала внимание на образе души, олицетворяющей «внутреннего» человека, его подлинное «я», что неизбежно привело к отходу от образов птички, бабочки, крылатого насекомого и др., олицетворявших воздушную стихию, дыхание. Лишь в народной культуре сохраняются отголоски языческих представлений о душе, дошедшие до настоящего времени.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Подробнее см.: *Черная Л.А.* От «человека Души» к «человеку Разума» // Человек между Царством и Империей: Сб. мат-лов междунар. конф. М., 2003. С. 127–142.

[2] См.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Ч. 1. Стб. 53.

[3] Сказание о Борисе и Глебе. М., 1985. Кн. 1. Тексты. Л. 89.

[4] Изборник 1076 г. М., 1965. С. 98–99. См. также с. 230.

[5] Там же. С. 247, 300.

[6] Памятники российской словесности XII в., изданные с объяснениями, вариантами и образцами почерков К. Калайдовичем. М., 1821. С. 157, 159, 160, 163.

[7] ПЛДР. XII век. С. 306.

[8] Палея Толковая // РНБ. Собр. ПДА. А. 119. Л. 28.

[9] Слово о полку Игореве // ПЛДР. XII век. С. 382.

[10] Древнерусские патерики. М., 1999. С. 24.

[11] *Виноградова Л.Н.* Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. М., 1999. С. 157–158; См. также: *Никитина С.Е.* Сердце и душа фольклорного человека // Образ человека в культуре и языке. М., 1999. С. 26–38; *Гура А.В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 454, 502, 528 и др.

[12] *Толстая С. М.* Душа // Славянские древности. Т. 1. С. 162.

[13] Поучение русского епископа Стефана против стригольников. (Около 1386 г.) // РИБ. Т. VI. № 25.

[14] Изборник Святославов 1073 г. СПб., 1880. Л. 175.

[15] Пандект Антиоха Черноризца. XI в. // ГИМ. Воскрес. № 30. Л. 41.

[16] *Ягич И.В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. СПб., 1886. Л. 64.

[17] Слово о полку Игореве // ПЛДР. XII век. С. 384.

[18] Там же. С. 380.

[19] Пандекты Никона Черногорца // ГИМ. Синод. № 836. Сл. 9.

[20] Сборник Троицкий. XII в. // РГБ. Ф. Троице-Сергиевой лавры. № 304/1. Л. 184.

[21] *Ягич И.В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. Л. 97, 131, 74.

[22] Богословие Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, екзарха Болгарского. М., 1879. Л. 190.

[23] Лаврентьевская летопись. 6726 г. // ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стб. 443.

[24] *Ягич И. В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. Л. 11.

[25] Сказание о Борисе и Глебе. Кн. 1. Тексты. Л. 93.

[26] Древнерусские патерики. С. 101.

[27] См.: *Лосев А.Ф.* Психея // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 344–345.

[28] См.: *Янин В.Л.* Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 184–186; *Черный В.Д.* Зримые образы слова (истоки, функции и изобразительные возможности древнерусских изображений) // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М., 2004. С. 180–181.

Т. М. Колядич

ПОИСКИ СВОЕГО ЛИЦА. СТАНОВЛЕНИЕ ПАРАДИГМЫ ВОСПОМИНАНИЙ

(К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Традиционно историю русских воспоминаний начинают с XVIII века, когда петровские преобразования потребовали активного участия в событиях, впечатления от которых авторы и стремились запечатлеть в традиционной для эпохи Просвещения форме записок. Известно, что ни одна форма не возникает произвольно, а имеет свою историю появления, становления и развития. В настоящей статье и предпринята попытка разобраться, когда и почему началось формирование мемуарной парадигмы, какие структурные элементы в ней стали со временем доминировать, постепенно складываясь в целостную систему[1].

Изучение текстового пространства произведения как художественного целого признается исследователями одним из перспективных направлений, поскольку любое произведение представляет собой определенную систему со своей организацией пространства, времени, образной системы, набором определенных художественных приемов (в зависимости от жанровой парадигмы). В качестве материала для исследования привлечены наиболее заметные произведения древнерусской литературы. Отдельные замечания сопоставительного характера основываются на воспоминаниях писателей XX века, являющихся основным предметом исследования автора статьи[2]. Первоочередная задача связана с установлением типологических схождений и определением традиций развития жанровой парадигмы.

Первые включения биографического характера встречаются в литературе XI века. Подобным памятником, с точки зрения Н. Гудзия, является «Поучение Владимира Мономаха»: «С литературной стороны "Поучение" интересно как очень незаурядный образчик популярного в древней и средневековой литературе жанра поучений старших младшими, начиная от поучения Ксенофонта и Марии, вошедшего в Святославов Из-

борник 1076 г., и как первый на русской почве опыт автобиографического повествования»[3].

Упомянутая форма поучения диктовала свои формы подачи материала: наличие обращений, риторических вопросов, включений биографического характера. Обычно подобные вставки отличались конкретностью, четкостью, ясностью, запоминаемостью и не предполагали содержательную конкретику. Биографические включения основывались на признанной общественно-политической топике, в частности, императора сравнивали с солнцем, кормчим.

В «Поучении Владимира Мономаха» автор не боится выражать свои оценки, мнения, суждения, его текст более человечен и адресен. Приведем примеры. В частности, встречаем следующие обращения: «Поистине, дети мои...», риторические вопросы типа «Зачем печалишься, душа моя?». Повторяющиеся формулы позволяют поставить проблему читателя. Традиционно поучение предполагало обращение к определенной группе лиц, в данном случае, в отличие от Ксенофонта, речь шла о преемниках, наследниках государственной власти. Отсюда и включения религиозного и политического свойства: «Научись, верующий человек...». Мономах был глубоко верующим человеком, поэтому он и основывается на текстах религиозного содержания, стремится к просветлению окружающих. Среди собственно отступлений с парадигмой обращения отметим рассуждения о человеке («Что такое человек, как подумаешь о нем?»), о праведной молитве, о птицах.

Присутствующий в новейшей литературе читатель с функцией собеседника или двойника автора в древней литературе пока не получает «право голоса». Практически речь идет об условном читателе, отсюда и обращения как к детям, так и просто к собеседнику. Персонификация в несведущего читателя организуется в текстах более позднего времени.

Одно из обращений: «Не осуждайте меня, дети мои или другой, кто прочтет...» – косвенно указывает, что Мономах писал свое поучение не только для близких родственников, но и адресовал к более широкой аудитории. Продолжение обращения традиционно для поучения: «он меня, грешного и худого, столько лет оберегал...». В поучениях и житиях авторское самоуничижение является общим местом, реализованным в устойчивых формулах типа «аз многогрешный».

Используя традиционные для подобных текстов клише, автор отграничивает одну мысль от другой и одновременно

оформляет графически выделенные отрывки. В новейшей литературе подобные формулы относятся к повторяющимся, они входят в общие повествовательные приемы. Именно обращения, риторические вопросы со временем превратятся не только в самостоятельные формулы, но и станут выполнять роль текстовых сигналов, позволяющих переводить повествование в разнообразные авторские отступления, акцентировать внимание читателя на сообщаемых автором сведениях.

Организация общих мест в виде лирических и прочих отступлений для древнерусской литературы пока только начинается, но в установленной нами повторяемости и закладывается традиция, которая позволяет говорить о началах текстовой организации определенного типа. Рассказу о жизни Мономаха предшествует моралистическое вступление, за которым следует конкретный рассказ о его жизни, где встречаем традиционные для воспоминаний включения, подтверждающие достоверность сказанного: «а остальных и не упомню меньших», «этих я, приведя живых, иссек и бросил в ту речку Сальню». Сообщаются и косвенные сведения об авторе, правда, скорее констатируя формульное описание типа – «это моего собственного слабого ума наставление». Как отмечалось выше, автор обычно преуменьшает свои достоинства, чтобы подчеркнуть значимость описываемого.

Отмечаемые исследователем элементы личностного изложения событий в поучении проявляются в сообщаемых отдельных фактах личной жизни. Пока не приходится говорить о последовательном расположении фактов в задаваемой автором временной последовательности, то есть о развитии событий. Речь идет о «примерах», распространенной в древнерусской литературе форме, когда от одного факта автор последовательно перемещается к другому. Таков последовательный перечень военных событий, в которых принимает участие Мономах.

Обычно организовав подобные факты в заданной автором последовательности, используя свои записи и свидетельства времени, авторы новейшей литературы их интерпретируют и комментируют, решая задачу самопознания.

Пока о создании психологической картины души речи не идет, но известно, что Мономах творчески подошел к своему тексту, основная, первая часть поучения была впоследствии переработана автором. Следовательно, процесс переработки первоначального материала начался уже в XI веке, но пока он

носит формальный характер, связанный с углублением содержательной части.

Вместе с тем начало достаточно традиционно и характерно для воспоминаний позднего времени, где имеется вступление, где сообщается об авторе и его предках («Я худой, дедом своим Ярославом, благословенным, славный, нареченный в крещении Василием, русским именем Владимир, отцом возлюбленным и матерью своею из рода Мономахов») и объясняются причины написания («И потом собрал я эти полюбившиеся слова и расположил их по порядку написал. Если вам последние не понравятся, начальные хоть возьмите»)[4].

При «чистой» подаче фактов в «Поучении» можно говорить об относительно отсутствующей оценке «примеров», ведь форма поучения предполагает моралите – «поистине, дети мои, разумейте», «бога ради, не ленитесь, молю вас», ведь «малым делом можно получить милость Божию». Но не конкретную оценку личностного характера.

Организация автобиографического повествования предполагает также не только наличие записей индивидуального свойства, отражающих личное самосознание, но и одновременно выявление типа мышления времени автора. Как отмечает Д. Лихачев, Мономах придавал «огромное значение идеологической пропаганде единства Русской земли» (459), выражая в своих произведениях «те же идеи единства Руси и необходимости бескорыстного служения родине». Заметим, что стремление к идеалу, выведение формулы совершенного правителя не исключает введение и конкретных сведений бытового и житейского характера.

Поэтому одновременно указывается и на практический характер занятий государя: «Что надлежало делать отроку моему, то сам делал – на войне и на охотах, ночью и днем, в жару и стужу, не давая себе покоя. На посадников не полагаясь, ни на бирючей, сам делал, что было надо; весь распорядок и в доме у себя также сам устанавливал. И у ловчих охотничий распорядок сам устанавливал, и у конюхов, и о соколах и о ястребах заботился» (409).

Отметив биографические вставки, покажем своеобразие мировосприятия Мономаха, основанное на демонстрации системы своих жизненных ценностей. Во времена Мономаха подобные свидетельства воспринимались как источники определенной информации, отсюда и формульность изложения материала. В соответствии с избранной формой автор

создает идеальный образ собственного «Я», то есть образец правителя.

В соответствии с традицией обозначены ратные подвиги государя. «А всех путей 80 и 3 великих», – замечает Мономах. Правда, он описал не 83 великих похода, а только шестьдесят девять. Следование традиции проявилось в перечислении, последовательном назывании своих действий: «Здесь послал меня Святослав в Польшу: ходил я за Глов до Чешского леса, и ходил в земле их четыре месяца». «...И ехали сквозь полки половецкие, около ста человек, с детьми и женами». Отметим интересное сравнение: «И облизывались на нас половцы точно волки...».

Однако и здесь проявляется личное начало: «И в том же году и сын родился у меня старший, новгородский». Именно через подробности передается авторское восприятие событий: «пожег землю и повоевал ее до Лукомля и до Логожска», «разбили сильное войско Белкатгина», «и половцы, не смея сойти с коней побежали к Суле в ту же ночь». К особенностям дискурса отнесем и используемую инверсию, единоначалия.

Интересна и система авторского времени, она проводится по временам года (известное рассуждение «как птицы небесные из рая идут» – об улетающих на зиму птицах), «на ту зиму», «и на весну посадил меня отец в Переславле», «и сидел я в Переславле три лета и три зимы»; по событиям, в частности военным («И потом Олег на меня пришел со всею Половецкою землею к Чернигову»); религиозным праздникам – «И вышли мы на святого Бориса день». Косвенные упоминания позволяют говорить, что в отличие от канонических поучений, менее конкретных и характерных, поучение Мономаха позволяет вывести приметы времени и место действия.

Не случайно в своеобразно дополняющем поучение «Письме Мономаха к Олегу Святославичу» говорится: «потому что я человек». Такую рефлексию и передает Мономах, высказывая свои мысли, отчасти настроения и самооценки – «сам себя обличаю» (413), «не хвалю ведь я ни себя, ни смелости своей, но хвалю бога и прославляю милость его за то, что он меня, грешного и худого, столько лет оберегал от тех смертных опасностей, и не ленивым меня, дурного, создал, на всякие дела человеческие годным» (409).

Кроме того, в древнерусской рукописной книжной традиции можно встретиться с разного рода памятными записями. Даже в таком строго официальном жанре, как летописи, сохра-

нились личные оценки пишущего, взгляд на события глазами современников. Однако подобного рода включения были скорее исключением, чем правилом, их нельзя назвать самостоятельными жанровыми образованиями, где воля автора определяла бы развитие сюжета, расстановку персонажей. Произведения подчинялись определенным, каноническим для той или иной эпохи жанрово-этикетным нормам. В целом над ними, если употребить выражение А. Люблянской, довлел «безличный характер средневекового исторического повествования»[5].

Попытки самовыражения продолжаются в хождениях, которые интересны продолжающейся тенденцией создания законченного типа повествования. В них проблема авторского начала стоит не менее остро. Она проявляется в насыщении содержания разнообразными сведениями, автор не только рассказывает о собственном паломничестве, но и отчасти представляет те места, в которых побывал сам, тем, кто не мог совершить такое путешествие. По форме такие хождения являются переходными к путевым заметкам, доминировавшим в XVIII веке.

Конечно, появлялись и произведения, подобные по форме греческому проскинитарию, своеобразному путеводителю, предназначенному для тех, кто собирается в путешествие к Святым местам. Их можно сравнить с современными путеводителями, практическими рекомендациями для путников, поэтому они не становятся предметом нашего анализа.

Обозначим тенденцию к повествовательности, отличающую хождения и интересную нам для обоснования нашей идеи постепенной организации формы. Обычно хождения отличаются спокойной эпической интонацией, лирические отступления обозначаются в виде реакции на события, встречаются редко и проявляются в виде описания того необычного, что встретилось автору впервые и не встречается на его родине.

Пока не сформировалось представление о писательском труде, авторами хождений оказываются разные люди: купцы, монахи, паломники. Поэтому не приходится говорить об особых художественных достоинствах, часто текст представляет собой перечень, близкий к статейному списку. Отсюда обязательность структурной формы и косвенная объективность в соблюдении в рамках жанровой формы памятников. Е. Конявская видит в них две традиции: «близкая к путевым заметкам, характеризуется ярко выраженным субъективным и даже автобиографическим началом и является хождением в собствен-

ном смысле слова». «Автор хождения хочет рассказать о своем паломничестве и своим повествованием отчасти заменить подобное паломничество для тех, кто его совершить не может»[6].

Субъективное начало проявляется в авторских установках и авторском самосознании, представленных, в частности, в «Хождении игумена Даниила».

В более поздних памятниках, «характеризующихся ярко выраженным личностным и эмоциональным началом», уже виден сам автор с его характером, отмечаются отдельные попытки фиксации собственного психологического состояния. В «Хождении за три моря» Афанасия Никитина постоянно повторяется мысль о том, что его ограбили. Хотя автор просто констатирует случившееся, выделение не случайно, ведь в путешествие он, скорее всего, отправился «под честное слово» и должен вернуть долг.

Особая интонация, использование инверсии: «И поплыли мы, заплакав» (447), «Тут родится краска да лен» (448) – создают эмоционально-экспрессивный стиль, усиливают повествовательную динамику. Авторизации способствует и ведение действия от первого лица, в преамбуле указывается, что «записи он своей рукой писал». Правда, перед нами скорее указание на психологическое состояние, чем подробное его изображение: «И разошлись мы, заплакав, кто куда...» (409).

Отметим особенности описания. Встречается перечень в виде своеобразного указания, некой заметки, которая может пригодиться в дальнейшем: «перец да краска, то дешево» (451). Отсюда и заданная стереотипность, по принципу отличия чужеземного, не всегда обладающего положительной характеристикой: «А здесь люди все черные, все злодеи, а женки все гулящие, да колдуны, да тати, да обман, да яд, господ ядом морят». Своеобразным дополнением становится сетование на дороговизну.

Вместе с тем сообщается множество подробностей об обычаях, обрядах, особенностях жизни, одежде. «Разбойничают каферы, не христиане они и не бесермены: молятся каменным болванам и ни Христа, ни Мухамеда не знают» (453). «В Индийское земле кони не водятся, в их земле родятся быки да буйволы – на них ездят и товар и иное возят, все делают» (451). Взгляд купца подмечает многие подробности, что «скот здесь кормят финиками», что «велик солнечный жар в Ормузе, человека сожжет». Некоторые понятия поясняются: тавы – индийские корабли. Очевидно, что автор использует две формы опи-

саний – краткую и развернутую, изобилующую разнообразными по типу подробностями, оба направления поисков станут использоваться в литературе Нового времени.

Продуктивность хождений сказалась в том, что присущее им повествовательное начало, использование разных деталей, авторизация описываемого позволили изменить форму в виде путевых записей, путевых записок (отметим произведения первого тридцатилетия XX века А. Белого, Б. Зайцева, Б. Пильняка, М. Шагинян, В. Шкловского, И. Шмелева, писателей разной художественной ориентации).

Форма путешествия, мотивы пути, странничества оказались необычайно востребованными в сложную и динамичную эпоху войн и революций[7]. Современный исследователь полагает, что жанр «хожений» просто «перешел» в литературу XX века, поскольку в нем сохранились основные особенности, свойственные жанру паломнических хожений: композиционное построение, образная система, тематика. Вместе с тем он указывает, что Б. Зайцев («Афон», «Валаам») «в древнерусскую традицию сложно вплетает западноевропейские мотивы и образы, а также черты светских путевых очерков»[8]. По мнению Глушковой, налицо стилизация, которая имеет внешние черты «хожений», но на самом деле «Афон» представляет собой более сложное структурное образование, в котором встречаются «авторское», «мемуарное» и «лирическое» начала, а также элементы эссеистического стиля.

Заметим, что обозначенная проблема синтеза несколько иначе звучит в древнерусском тексте, еще не ориентированном на выражение авторского «я» и допускающем стилизацию, контаминацию, использование клишированных формул, заимствованных у других авторов. Оригинальность текста во многом зависела от редакционной продуманности, выражавшейся в структуре текстов, расположении, в частности, материала, определенных сведений. Но оба приема – стилизация и синтез – однополярны, поэтому принцип контаминированного устройства текста станет использоваться авторами XX века с учетом древнерусской традиции.

Интересна и трансформация популярной, в частности в видениях, формы путешествия души или путешествия во сне.

В «Святом колодце» (1965) Катаев начинает похожее путешествие души, захотев вернуться назад и посмотреть в пространство. Так «возвращалась жизнь, погруженная в гипнотический сон». Формально автор находится на операционном

столе, и его переход в иное измерение связан с предстоящей операцией: «И я смирился, снова погружаясь в глубину таинственных сновидений, не достигающих до моего сознания – так глубоко они лежали на темном, неосвещенном дне той субстанции, которую до сих пор принято называть душой». Проводя последовательно лейтмотив: для того чтобы умереть, человек должен родиться, – Катаев обозначает происходящий с ним переход как жизнь «после смерти». Так ему оказывается проще вывести свои воспоминания.

Проблема вечности, поиски себя во времени, путешествие в пространстве Катаев продолжит в «Алмазном венце». Оценивая новую манеру писателя, столь отличную от реалистической парадигмы тетралогии «Волны черного моря», исследователи разделились на его сторонников и противников. Выдвигаемые нами в качестве гипотезы отдельные типологические схождения обуславливаются полученным писателями старшего поколения классическим образованием, предполагавшим знание древних авторов. Частотность использования библейских образов и ассоциаций в текстах первой трети XX века превышает подобные упоминания в более поздних произведениях[9].

Не случайно владение культурными кодами разных эпох входило в обязательную игру, характерную для начала века. Достаточно вспомнить ранние произведения самого Катаева («Сэр Генри и черт», «Растратчики») и поиски в его среде (произведения Ильфа и Петрова), чтобы убедиться в активном использовании форм былички, плутовского и авантюрного романов.

Очевидно, что подспудное использование сложившихся форм позволяло отойти от житийного описания своей жизни, конструирования по известной модели, когда собственная жизнь превращается в своеобразное повторение некогда прожитой великой жизни. Принято считать, что воспоминания оказывались одной из тех форм, где происходил процесс поиска новой парадигмы, создавалась модель героя автобиографического типа, проводился поиск психологической составляющей.

Возвращаясь к хождениям как форме, где конструируется алгоритм пути, заметим, что здесь же намечается и тенденция к номинации текстов, закреплении их за определенными авторами[10]. Рассматривая проявления авторского начала в древнерусской литературе, Е. Конявская выдвигает предположение, что отсутствие имени автора вовсе не отрицает наличия авторского начала в текстах. Как она замечает, «авторское со-

знание предполагает осознанность целей, наличие определенных эстетических принципов и идеалов, осознание своих задач. В зависимости от стадии развития литературы авторское сознание имеет свои особенности, осознавая свои цели и задачи, древнерусский книжник допускает возможности исправления его творения»[11].

Речь в первую очередь идет о композиционном членении текстов, специфике расположения материалов, о порядке цитирования и поиске равновесия между традиционным использованием устойчивой формулы и индивидуальным наполнением топоса. Следование канону вовсе не исключало возможности звучания авторского голоса, пусть и проявляющегося опосредованно.

С этой точки зрения интересно рассмотреть «Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского». Оно выстроено по традиционной схеме: обращения, жизнеописания деятельности святого и совершенных им чудес, заключения. В традиционном вступлении, где происходит своеобразное самоуничижение пишущего, якобы недостойного столь великого замысла, вкрапливаются отдельные сведения об авторе: «сначала написал я о житии и о погублении и чудесах святых и блаженных мучеников твоих Бориса и Глеба», затем «побудил я себя взяться и за другое повествование».

Вместе с тем встречаются и любопытные реплики: «вспоминая о жизни преподобного», «и вот, как я сказал». Рассказывается и о методике составления «жития»: «Об этой жизни блаженного отца нашего Феодосия… поведала мать его одному из братии, именем Федору, который был келарем при отце нашем Феодосии. Я же от него все это услышал, — он рассказывал мне — и записал, чтобы узнали все, почитающие Феодосия» (323).

Последовательный рассказ со слов других свидетелей жизни святого косвенно документализирует сказанное (в частности, рассказ возничего, сведения, сообщенные автору монахом Иларионом об искушении его бесами, чернецом Иларионом о предвидении святым винных даров). Оно также свидетельствует о том, что автор жил в то время, когда были живы современники Феодосия, получается уникальное сочетание исторического материала, сведения из жизни преподобного с личностными свидетельствами.

Отметим, что сохранены и традиционные места, например описание чудес, среди них — видение огненного столпа, ука-

завшего на место будущей церкви. Но и здесь автор ссылается на другой источник, житие «святого и великого Саввы», косвенно подтверждая сказанное.

Соединение свидетельств и вымышленных фактов позволяет говорить о контаминационном характере произведения. Однако читатель не ощущает разнополярности различных по содержанию частей. Перед нами пример четко структурированной биографии, повествования с последовательно выдерживаемой сюжетной линией: «Вот уже много сказали мы о том, что случилось в дальнейшем, однако сейчас вернемся к прежнему рассказу – о том, что произошло после ухода тех отцов». «Пусть никто из вас не осудит меня за то, что я здесь написал об этом и прервал свое повествование, сделал я того ради...»; «Но теперь, рассказав об этом, подобает нам снова вернуться к дальнейшему повествованию о блаженном...».

Очевидно, что начинается длительный процесс организации субъектно-речевой сферы, наряду с книжной лексикой («Но не дремал и враг, боровшийся с ними», «великая радость», «божья благодать») встречаем и разговорные слова типа «пакостили бесы в доме». Правда, сохраняются и традиционные клише: «Вот я и об этих поведал, теперь же напоследок поведу речь об одном лишь блаженном отце Феодосии, о достойных его делах, по божественной благодари повествуя о светлом и просвещенном отце нашем Феодосии».

Несомненно, законченный тип повествования, прагматично структурированный тест, умение подчиниться требованиям жанра свидетельствовали о писательской зрелости в Средние века. Работа со словом способствовала началу процесса создания личностного повествования. Не случайно слово «повествование» так часто упоминается в самом тексте. Произведение интересно и отражением конкретной судьбы.

Древнерусские жития создавались в соответствии с каноном и четко делились на жития мучеников (мучениц) и преподобных. Л. В. Солоненко дополняет этот ряд «женскими житиями», в которых постепенно расширяется состав действующих лиц и оказывается возможным применение агиографической схемы житий к женщине-мирянке.

В связи с нашим исследованием интересен раздел, посвященный житиям благоверных княгинь, свидетельствующий о том, что к XVII веку в житиях также прослеживается процесс открытия ценности человеческой жизни и стремление отразить ее состояние через форму плача. Новаторские черты про-

явились в следующих приемах: интерес к обычному человеку, появление множества бытовых реалий, наличие биографических сведений, сообщаемых очевидцем событий. Постепенная эволюция привела к развитию эмоционально-экспрессивного стиля, позволившего выразить чувства и ввести более широко повествование от первого лица.

Рассматривая особенности авторского стиля в сочинениях Аввакума, основанных на фактах личной биографии, Н. Демкова, в частности, отмечает, что в сочинениях других авторов эпохи позднего Средневековья и «переходной поры» встречаются приметы индивидуального стиля: «Эмоциональная экспрессивность текста, разговорная интонация свойственны публицистике Ивана Грозного, исповедальность тона может быть обнаружена в отдельных фрагментах сочинений Андрея Курбского или в сочинениях современников Аввакума; в личных посланиях царя Алексея Михайловича, в челобитной Василия Полозова, в сочинениях дьякона Федора, инока Авраамия и др.». По мнению исследователя, стилистические каноны традиционных жанров расширяются именно за счет живой разговорной речи[12]. Добавим также, что установка на разговорность предполагает введение повествовательной интонации и формы рассказа, разговора о произошедшем. В упомянутом нами житии Феодосия обнаруживаются повествовательные элементы, установка на рассказывание.

Рассмотрим во временной последовательности некоторые упомянутые исследователем формы. Первые образцы произведений, основывавшихся исключительно на фактах личной жизни авторов, появляются в России в XVI веке. В основном это «малые формы»: письма, дневники, записки. Наиболее известна «Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским», воспринимаемая как часть его эпистолярного наследия[13]. Исследователи отмечают, что новизна этого произведения, равно как и «Посланий Ивана Грозного», в том, что ярко выраженная личность автора проявляется через стиль, включающий как элементы разговорного языка XVI века, так и публицистические обороты, деловую лексику. Д.С. Лихачев отмечает такую интересную особенность, как игровой и ролевой характер переписки, смену тональности в зависимости от собеседника. Здесь же сохранились и традиционные приемы самоунижения пишущего («Ничем я не горжусь», 155), указания на его состояния («как жестоко я страдал»), обилие риторических обращений и вопросов. Важно, что передаются особенности уст-

ной речи, исследователь даже приводит список его излюбленных ругательств.

«Устность» стиля Грозного обуславливается ориентированностью на произнесение вслух, возможно, основная часть его переписки диктовалась. Налицо также имитация эффекта присутствия, одномоментности записи и процесса чтения, весьма распространенный прием в культуре XX века и в воспоминаниях в частности. Отсюда и формальность, афористичность стиля: «Чтобы охотиться на зайцев, нужно множество псов, чтобы побеждать врагов – множество воинов…»

Упоминание писем требует введения определенных уточнений и допущений. Речь не идет о письмах в современном понимании этого слова как о сообщении между конкретными носителями. Форма писем как информативного жанра, в котором передавался и личный взгляд пишущего, его оценки, мнения, характеристики, создавалась в определенные исторические периоды, причем в весьма ограниченном временном промежутке, и оказывалась наиболее подвижной структурой, в которой повествовательное начало присутствовало далеко не всегда. Чаще они являлись носителями конкретного сообщения. Появление писем как структурного целого с определенным содержанием оказывалось возможным только при определенной авторской установке. В упомянутом случае такая ситуация и сложилась. Она объясняется и тем, что образы их создателя и собеседника конкретны и реальны, отсюда и многочисленные подробности, упоминания фактов личного характера (сообщение о рождении наследника Дмитрия), четкий выбор стилевой тональности, ролевая функция автора. Особую роль играет авторское языковое начало, позволяющее выразить субъектно-объектные отношения.

Своеобразным завершением поисков выражения авторского «я» становится «Житие протопопа Аввакума», показавшего, что формирование светской литературы происходило постепенно, и она нередко вбирала каноны духовной. Рассказывая о своем жизненном пути, авторы нередко продолжали идею святости, воспроизведенной в свое время в «Исповеди» Августина, когда собственная земная жизнь представлялась человеку житием. Иначе говоря, она связывалась с жизнью в Боге, а любое насылаемое несчастье – испытанием, уготованным свыше.

Одновременно автор следовал биографическим моделям античности и христианской традиции, отсюда соразмерность и выдержанность частей. Житие имело значение

как организационная форма, в которой упрочилась структура жизнеописания. Известно, что жизнеописания святых, давшие начало житийной традиции, строились на основе соединения черт античной биографии выдающейся личности и приемов эллинистического романа. И в русской литературе жанр жития существовал в двух параллельно развивавшихся разновидностях – краткой (проложной) и более подробной (минейной).

Новизна формы «Жития протопопа Аввакума» проявилась в контаминационности его формы, в которой соединились элементы биографии, жития и бытовой повести. Собственно автобиографические моменты соединяются в произведении с лирическими размышлениями и воспоминаниями. Одновременно автор вступает в полемику, воссоздает (в форме портретных зарисовок) образы своих противников и друзей. Получилось «житие» и «святого», и «грешника», и незаурядной личности, и человека, прожившего свою жизнь, прошедшего через определенные духовные и нравственные искания.

Очевидно, что, сохраняя общие структурные части, Аввакум начинает выстраивать метажанр, конструкцию, где соединяются разные формы, используя подвижность жития как формы, позволявшую соединить стилевые элементы различных жанров – богословских, фольклорных, новеллистических при доминирующем положении автобиографического начала, которое обусловило основную проблематику произведения, расстановку действующих лиц, характер авторских оценок и систему художественных средств.

Аввакум ломает традиционную схему жизнеописания, обычно состоявшего из краткого предисловия составителя, основной биографической части и заключительного восхваления. В его произведении отбор и расположение материала подчинены не отмеченной схеме, а обусловлены обстоятельствами жизни самого Аввакума. Из них отобраны наиболее важные и значительные события, отражающие общественную позицию автора, хотя традиция проявилась и в каноничности собственного описания в соответствии со стандартом мученика, страдальца за веру. Отсюда и использования стереотипных формульных обращений.

Изложение событий также необычно, повествование повернуто внутрь, обращено на самого себя, так автор смог углубить собственную характеристику. Повествование четко организуется формой от первого лица, что позволяет доверительно

и живо рассказывать о произошедшем, воздействуя на чувства читателя и привлекая его в качестве собеседника.

Типологические особенности «Жития протопотопа Аввакума» как формы косвенно подтверждаются практически одновременным созданием «Жития Епифания». Более пространное «Житие протопопа Аввакума» содержит в себе ту же схему. С одной стороны, сохраняются элементы житийной композиции текста и отдельные эпизоды, характерные для формы: упоминание родителей, рассказ о совершенных чудесах и традиционные характеристики героев, восприятие себя как мученика за веру.

Вместе с тем, подчеркивая автобиографический характер записей, исследователи справедливо отмечают, что перечень событий, внешне организованный как служение Господу, на самом деле подчиняется хронологической канве жизни их авторов, объяснению причин выбора пути, испытаниях и подвигах героя. Фактографическая составляющая строго организуется, жизненные факты располагаются в предопределенной последовательности, отбираются и выстраиваются в соответствии с сюжетной фабулой. Поэтому и запоминаются подробности, даже отделенные традиционными формулами типа «аз же грешный». Среди них описания публичной «казни» и претерпеваемых Епифанием мучений: «как первой языкъ мой палач отрезал, тогда яко лютая змея укусила»; «тогда у мене от тоя болезни кровь шла задним проходом»; «Аз же, грешный, внидох тогда во свою темницу, и трою умирал, и пять дней кровь из руки моея точилъ, смерти просил у Христа бога».

Несомненна и связь с «женскими житиями», обозначенными выше. Здесь также налицо стремление изображения внутреннего мира человека и создания портретной характеристики автора, а также соединение прямой и косвенной авторской характеристики.

Произошедшие в житиях второй половины XVII века внутренние изменения приемов организации формы отвечали запросам читателя, постепенно отходившего от чтения духовной литературы и нуждавшегося в появлении произведения не этикетного содержания. Ему были интересны рассказы о конкретных судьбах, основанные на конкретных жизненных фактах, наполненные живыми бытовыми подробностями. Отсюда и внимание к произведениям, где идеал человеческой личности видится не в абстрактном служении Господу, а в описаниях

реальных страданий и переживаний. Так постепенно происходил процесс самопознания конкретного «я» и начинал формироваться текст с доминирующим авторским началом.

Отмеченные особенности позволяют сделать вывод о том, что развитие форм авторского присутствия в повествовании приводит к разграничению изображающего и изображаемого, дистанцированию автора (повествователя, рассказчика) от героя (действующего лица произведения). Появляется форма жития-автобиографии, сознательно редактировавшихся и неоднократно переписывавшихся автором с целью организации действия и придания ему сюжетной занимательности. Одновременно возникает ретроспективная направленность повествования, предполагающая фиксацию точки повествования, смену крупных и общих планов изображения, «режиссерский» монтаж фрагментов. Кроме того, Демкова отмечает драматизацию повествования Аввакума, построение действия на конфликтных отношениях и, следовательно, сценичность организации.

Отступив от канона, Аввакум фактически начал игру с текстовым пространством, последующие мемуаристы превратили его в доминантный принцип, когда развился ассоциативный принцип подачи действия с многочисленными отступлениями, использованием приема воспоминания в качестве организующего, появились и рефлексивные рассуждения о методике создания текстов, авторском подходе.

Организуя авторский дискурс, Аввакум обратил внимание на языковую составляющую, усилив начатое предшественниками соединение высокой и низкой лексики. В его произведениях впервые сделана попытка описать личную жизнь автора, быт, нравы эпохи. Изображение личной жизни начинает соотноситься с историческими событиями[14].

Однако система литературных жанров ни русской, ни западно-европейских литератур вплоть до XVII века не знала автобиографии как самостоятельного жанрового образования[15].

Отмеченные особенности позволяют сделать вывод о том, что развитие форм авторского присутствия в повествовании приводит к разграничению изображающего и изображаемого, дистанцированию автора (повествователя, рассказчика) от героя (действующего лица произведения). Одновременно возникает ретроспективная направленность повествования, предполагающая фиксацию точки повествования, смену крупных и общих планов изображения, «режиссерский» монтаж фрагментов.

Перечисленные приемы станут ведущими в мемуарных текстах последующих столетий. Кроме того, мемуаристы используют и введенную Аввакумом подвижную схему построения жизнеописания, позволяющую как усиливать романную структуру, так и превращать ее в фактографическое повествование.

Однако созданные в прозе XVII века предпосылки для развития мемуарного жанра оставались невостребованными до второй половины XVIII века, когда сложились объективные условия для его развития.

Причина заключается в организации индивидуального самосознания создателей автобиографических сочинений, оно всегда возникает под влиянием сильных психологических потрясений, вызванных реакцией на конкретные события – петровские преобразования, – и является выражением потребности разобраться в тех переменах, которые происходят в стране и людях. Поэтому авторами первых мемуаров становятся «птенцы гнезда Петрова», свидетели и участники событий, повлиявших на изменения в социальной и духовной жизни общества, – И. Желябужский, А. Игнатьев, Б. Курагин, А. Матвеев[16].

Авторы подробно рассказывают о самих себе, запечатлевая собственное видение или, как говорят в таких случаях применительно к писателям Нового времени, создают яркий литературный автопортрет. Вместе с тем сохраняется традиция осознания себя как общественной личности, унаследовавшая идеалы древнерусской литературы и соответствующая представлениям эпохи Просвещения.

Отечественная форма записок (позже – воспоминаний) появилась под влиянием аналогичных жанров, уже существовавших в других культурах, прежде всего во французской литературе, и сформировавшихся как отдельное образование в XVIII веке. Использовавшаяся как синоним «воспоминаний» калька с французского «мемуары» обладала полисемантическим значением, как и русский аналог, предполагая не только структурное, но и содержательное знание: память; память, воспоминание, докладная записка; памятная записка; мемуары, воспоминания.

Отметим, что оба термина – воспоминания (записки) и мемуары – в течение длительного времени употреблялись как синонимы[17]. В настоящее время исследователи используют как аналог термин «мемуары»[18].

Индивидуальное самосознание проявлялось только в этих формах. Как показывают статистические подсчеты, проведен-

ные А. Тартаковским, в России, в отличие от Европы, не приходится говорить о «семейных книгах» и собственно автобиографиях: сочинениях купцов и «деловых людей», которые появляются в XIV–XVI вв.

Чтобы появились воспоминания, оказывался необходимым взгляд на автобиографию как на индикатор самосознания индивида, группы людей или эпохи в целом, процесс реконструкции, воспроизведение прошлого в виде воспоминаний, привлечение ассоциативных связей, диктующих определенную пространственно-временную систему. Последний принцип оформится позже, в XX веке, пока же речь идет о формировании отдельных элементов.

Биографическая составляющая проявилась в XX веке в нескольких формах: биографических повествованиях (романах и повестях о значимых для автора текстов личностях) и собственно воспоминаниях.

Первая форма связывалась с поиском своего пути в искусстве, восприятия себя как избранного. Предопределенность собственной жизни, восприятие ее как пути, служения приводили к мифотворчеству, моделированию, создавались мифологизированные биографии в среде символизма (творческие поиски В. Брюсова, А. Белого, письма А. Блока). Позже тенденция сохранилась в мифологических биографиях писателей социалистического реализма, когда соблюдалась строгая схема жизнеописания и любые уклонения воспринимались как нарушение реалистической точности. Напомним, что так возникла тенденция к документальному подобию, когда полагалось, что биография писателя и описанное им в виде воспоминаний соответствуют его взглядам

Отсюда и отступления от структуры жизнеописания, когда повествование начало организовываться как сплошной текст, в девяностые годы, например произведения В. Алейникова, Дм. Бобышева, С. Гандлевского. Упоминание в первую очередь имен поэтов не случайно, им свойственен особый дискурс, пояснение находим у Дм. Бобышева.

В интервью о книге «Я здесь» он замечает о своем тексте: «Когда я начал эту работу, у меня сложилась идея, что, пока я пишу, моя жизнь переходит в текст, и в процессе перехода это и то и другое – и жизнь, и текст. 〈...〉 Время там гуляет. Автор вспоминает свою жизнь, но в свободном порядке, он может переходить из прошлого даже в будущее, из одних слоев прошлого в другое. С современными оценками и в то же время с

попыткой восстановить те реакции на события, которые были тогда. Если это получается в виде свободного речевого потока, это и есть человекотекст». Пространная цитата как раз и позволяет обозначить общую тенденцию.

Лейтмотивом методики описания, своеобразным ключом могут стать слова Н. Берберовой, для которой главное – собственная личность («читатель смотрит в себя, читая меня»). Она побуждает читателя к «пробуждению сознания», так создается личная биография.

Несмотря на доминирующую повествовательную, дискурсивную организацию подобных текстов, все же структурированность воспоминаний несомненна, она проявляется в первую очередь в событийной организованности и однонаправленности из прошлого в настоящее и будущее с возможными ассоциативными переходами и включениями, имитирующими одномоментного с процессом чтения процесса создания.

Рассмотренные нами жанры поучения, хождения, жития и сборника писем показывают направления движения формы, в которой авторское начало оказалось наиболее выраженным: от обращений, отдельных клише и формул к открытому дискурсу, настрою на разговор с читателем, воображаемым собеседником, дневником. Пройдет ряд столетий, прежде чем сформируется принцип диалектического изображения человека («диалектика души») и методика ассоциативной организации потока событий как воспоминаний о случившемся. Традиционные характеристики сменятся указаниями на психологическое состояние личности и приведут к субъективному описанию событий.

Начавшаяся в поучениях конструированность автобиографического повествования продолжилась в «Житиях», одном из лидирующих жанров в древнерусской литературе. Здесь образовалась биографическая парадигма, проявившаяся в предопределенности изображения портретируемого, его жизнеописание проявлялось на фоне определенных временных ситуаций, обращалось внимание на авторское его видение, собственная точка зрения сверялась с мнением других современников и таким образом документализировалась. К XVII веку четче прописывалась бытовая составляющая, памятники становились бесценным источником сведений о жизни, обычаях, системе взаимоотношений, питании и одежде. В Новое время на этой основе произойдет выделение подробности как доминантной особенности и разовьются разные виды деталей.

Конструктивные особенности формы житий сказались в структурной целостности воспоминаний, использовалась модель, состоящая из вступления, основной части, заключения. Воспоминания писателей строятся в одной и той же сюжетной схеме, где в заданной последовательности, направленной обычно из прошлого в настоящее, но с разной степенью полноты, воспроизводятся те или иные периоды биографии или этапы жизни автора. Отметим среди них в первую очередь события, относящиеся к детству, отрочеству, юности или занятиям литературной деятельностью (зрелости). Как замечает Д. Гранин: «В воспоминаниях прошлое не раскрывается, а конструируется. Конечно, сохраненные памятью детали принадлежат реально бывшему, но в единую картину их складывает сегодняшнее разумение былого, а не тогдашнее»[19].

Внутри организуемой автором сюжетной схемы текстового пространства встречаются части, также отличающие именно мемуарный текст: так называемые общие места – зачины и узловые точки. По содержанию зачины посвящаются объяснениям причин написания воспоминаний, истории семьи или рода автора, описанию будущей структуры воспоминаний. Иногда повествование начинается со своеобразного представления автором содержания, того, о чем он хочет рассказать своему читателю: «Эта книга – не воспоминания. Эта книга – история моей жизни, попытка рассказать эту жизнь в хронологическом порядке и раскрыть ее смысл».

В подобных авторских отступлениях также иногда даются предварительные сведения о той среде, о которой пойдет речь в основном повествовании. В ряде случаев писатели выделяют подобные вступления не только как внесюжетные элементы, но и организуют их в отдельные главы – «Вместо предисловия» (М. Слоним, «Воспоминания»), «Трудная профессия. Вместо предисловия» (Г. Мунблит, «Давние времена»).

Подобные описания предшествуют рассказу о жизни автора, входят в повествование в виде начального описания основной картины действия или размещаются в основном тексте. Они являются своего рода опорными топосами, вокруг которых разворачивается действие, повествование о некоем этапе из жизни героя. Иногда они открывают главу или эпизод из жизни персонажа.

Организация топосов началась именно в древнерусской литературе, мы отмечали поэпизодное построение произведений, перемещение в пространстве от одного случая, происше-

ствия к другому. Они активизируются авторскими обращениями, вводными конструкциями, традиционными формулами с парадигмой описания «помню».

Чаще всего общими местами становятся подробные описания места действия, изображения сходных переживаний и проявлений чувств. Так, большинство мемуаристов пишет, что в детстве их волновали проблемы страха, трусости, одиночества.

Подобные описания предшествуют рассказу о жизни автора, входят в основное повествование в виде начального описания основной картины действия или размещаются в основном тексте. Они являются своего рода опорными топосами, вокруг которых разворачивается действие, повествование о некоем этапе из жизни героя. Иногда они открывают главу или эпизод из жизни персонажа. Подробные описания места действия позволяют автору организовать пространство и одновременно локализовать его во времени, даже если писатель ограничивается семейно-бытовыми событиями.

При этом действие вращается внутри некоего предопределенного заранее места действия, тщательно прописываемого и определяемого. Стремление мемуаристов к конструированности, особому построению своих произведений, позволяет говорить о существовании общей повествовательной модели. Причем конструирование модели детства помимо установления внешних границ повествования, разделения авторского плана и плана героя часто проводится и во внутренней структуре.

Созданию архетипической модели способствует и определенная идеализация прошлого. Мемуарист всегда представляет собственное видение случившегося, умалчивая об одних событиях и выдвигая в центр то, о чем считает нужным рассказать. В мемуарном повествовании условная ситуация приобретает особое значение. Создавая художественную реальность, автор основывает ее не на вымысле, как в любом другом художественном произведении, а на конкретных фактах личной биографии. Мемуарист может создать образ мира, полностью отличный от того, в котором он жил, в рамках некоей условно-мифологической ситуации.

Отмечается и идеализация прошлого, проявляющаяся через особую «ностальгическую» интонацию. В структуре она выражается через создание особого («золотого») мира детства, утраченного навсегда рая (произведения писателей русского зарубежья). Очевидно, что в последнем случае восприня-

та другая традиция, связанная с раскрытием определенного нравственного идеала.

Появление воспоминаний и расширение описаний психологических свойств конкретной личности в России, как и в других странах, обуславливалось интересом к человеку, его внутреннему миру. Появившись по аналогии с формами, существовавшими в иных культурах, отечественные воспоминания смогли вобрать опыт развития отечественного фольклора и древнерусской литературы.

Своеобразный контаминационный характер обусловил особое воспроизведение событий личной жизни, она выстраивалась в одном ряду с историческими событиями, которые прямо не описывались, давалась реакция на них. Свойственное европейской традиции описательное начало, повествовательный дискурс характерно для отечественных воспоминаний второй половины XX века, поскольку доминировала событийная составляющая, перечисление событий, которую находим в поучениях, хождениях и житиях. Автобиографическая составляющая проявлялась в обращениях, отступлениях и речевых особенностях.

В воспоминаниях оказался востребованным и опыт организации временного поля, от статически постоянного к эмоционально-авторскому. Оказалось возможным не замыкаться в конкретном топосе с неподвижной цикличной моделью времени, но и использовать сюжетные смещения, расширяя временные границы. Вводились и многочисленные отступления, при этом сохранялась формульность описаний, позволявших отделить один эпизод от другого, как и в древнерусской литературе.

Неоднозначность оценок упомянутых нами форм, восприятие их как новаторских произведений объясняется именно их многокомпонентностью, они содержат не только сведения автобиографического свойства, но и материалы, связанные с жизнью и профессией пишущего. Среди них, например, сведения о походах, описания важнейших политических событий, виденных им достопримечательностей, церковных дел, природы, быта монастырей.

От автобиографической и мемуарной литературы более позднего времени их отличает не только обилие «посторонних» тем, но и крайне овеществленный характер самого изображения. Автор не раскрывает перед читателем свою душу, не подвергает дотошному анализу свои мысли и чувства, как

это делают писатели более позднего времени (Монтень или Руссо), но предпочитают говорить преимущественно о своих поступках. Отсюда и перечисление случившихся с ним событий, множественность различных сведений.

Сюжетная структурированность, строгое расположение частей, воспроизведение периодов жизни автора, система устройства пространственно-временной системы основывались именно на усвоении традиции. В дальнейшем автор предполагает остановиться на отдельных составляющих, в первую очередь архетипах и константах, также имеющих отечественные и мировые аналоги.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Колядич Т. М.* Воспоминания писателей XX века: Дис. ... док. филол. наук. М., 1999 – www/vipkm.ru

[2] См.: *Колядич Т. М.* Воспоминания писателей XX века. Монография. М., 1998.

[3] Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н. Гудзий. Учеб. пос. М., 1973. С. 35.

[4] Поясним, что речь идет об отрывках из Псалтыри, произвольно взятых Мономахом и частично приведенных в тексте, ранее текст книги часто использовался для гаданий, такой прием и использовал Мономах, чтобы отобрать значимые для него поучения (отсюда и название его произведения).

[5] *Люблинская А.* Источниковедение истории средних веков. Л., 1965. С. 65.

[6] *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV века). М., 2000.

[7] О конструировании повествования в подобного рода текстах см.: *Сазонова Л.* Идея пути в древнерусской литературе // Rus. lit. Vol. 29. Amsterdam, 1991. № 4. P. 411–472; *Лотман Ю.* О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. Тарту, 1965. Вып. II. С. 210–216.

[8] *Глушкова Н.* «Паломнические "хожения"» Б. Зайцева и «Валаам»: К проблеме жанра // Проблемы эволюции русской литературы XX века: Мат-лы межвуз. науч. конф. М., 1997. С. 61.

[9] Автор статьи начал исследование подобных типологических схождений в своих публикациях и предполагает в дальнейшем более подробно к ним обратиться на уровне констант, эпитетов и вечных образов.

[10] Заметим, что современные исследователи верно считают анонимность доминантным признаком древнерусской литературы (*Солоненко Л. В.* Поэтика древнерусских женских житий. Владивосток, 2006). Но они уже отмечают и движение в сторону новых путей изображения человека, которое «приводит вначале к описанию отдельных психологических состояний, а затем к открытию женского характера» (с. 20).

[11] *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника. С. 50.

[12] *Демкова Н.* Драматизация повествования в сочинениях протопопа Аввакума // *Демкова Н.* Сочинения протопопа Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. Мат-лы и исслед. СПб., 1998. С. 211.

[13] Подробную характеристику находим, например, в публикации «Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским» / Текст подгот. Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыков. Л., 1979.

[14] *Лихачев Д.* Иван Грозный – писатель // Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 465.

[15] См., например: *Лихачев Д.* Система литературных жанров Древней Руси // Славянские литературы. М., 1963. С. 47–70; *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 120–121, 127.

[16] История дореволюционной России в дневниках и воспоминаниях. Аннотированный указатель книг и публикаций в журналах / Науч. рук., ред. и введ. П. Зайончковского. М., 1976. Т. 1. XV–XVIII века.

[17] Термины «мемуарная проза», «мемуарная литература», «мемуаристика» часто используются как синонимичные. Точнее использовать термин «мемуарная литература» или «мемуары», поскольку воспоминания могут быть написаны и в прозаической, и в стихотворной формах. Иногда употребляется термин «мемуаристика», которым наряду с термином «мемуарная литература» обозначают «всю совокупность бытующих в данную эпоху мемуаров как изданных, так и рукописных», замечает, в частности, А. Тартаковский (1812 год и русская мемуаристика. М., 1980. С. 4).

[18] См., например: *Демидова О.* Метаморфозы в изгнании: Литературный быт русского зарубежья. СПб., 2003.

[19] *Гранин Д.* Время стыда. М., 2003. С. 56.

Г. П. Чинякова

«СЛОВО ПАЛЛАДИЯ МНИХА» В РУССКОЙ РУКОПИСНОЙ КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ

Учение о загробной участи человека, о конечной судьбе мира и Страшном суде изложено в целом корпусе эсхатологических сочинений, который как на Западе, так и на Востоке оформился к началу Средневековья (св. Иустин Философ. II в. Диалог с Трифоном Иудеем; св. Ириней Лионский. II в. Против ересей; св. Ипполит Римский. III в. Слово о Христе и антихристе; св. Ефрем Сирин. IV в. Слово на пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово и другие; св. Кирилл Иерусалимский. IV в. Слово о втором пришествии; св. Иоанн Златоуст. IV в. Слово об антихристе и проч.).

Мнение о неотвратимой кончине мира по истечении 7000 лет утвердилось в церковном сознании уже в III–IV вв. По всей вероятности, в среде Александрийского монашества III–IV вв. появились сочинения о судьбе усопших после смерти. Особенное развитие представления о загробном мире получили в апокрифической (например, «Хождение Богородицы по мукам» X в.) и агиографической (например, «Житие Василия Нового» X в.) литературе[1].

В конце XIV в. на Руси возрос интерес к Апокалипсису в связи с окончанием очередного Великого Индиктиона (532-летнего цикла пасхальных расчетов, составляющих основу подвижного церковного календаря) в 1408 г. Новая Пасхалия была составлена на Балканах только на 1408–1491/1492 гг. (т. е. до 7000). «Прогностическая» Пасхалия стала известна на Руси до 1410 г.[2] В собрании Ярославского музея-заповедника хранится ее список, датируемый не позднее 1422 г.[3] Приближался конец седьмого тысячелетия от сотворения мира, правящие иерархи XIV–XV вв. (митрополиты Киприан, Фотий и другие русские епископы) были убеждены, что конец света должен наступить на его исходе, и в 1492 г. ожидали второе пришествие Христово. Иконографические композиции «Апокалипсис», «Страшный суд», в основе которых лежали, прежде всего, «Видение» пророка Даниила, «Слова» преп. Ефре-

ма Сирина, «Слово Палладия мниха» и «Житие Василия Нового», получили распространение именно в это время. Особенно хотелось бы отметить образ огненной реки, исходящей от престола Божия, который столь характерен для произведений эсхатологической тематики, восходящих к «Видению» пророка Даниила (Гл. 7) и основанной на нем апокрифической «Книге пророка Еноха»[4].

Наиболее популярными из репертуара эсхатологических сочинений, принятых от Византии в XI–XII вв., в Древней Руси XV–XVII вв. были «Слова» преп. Ефрема Сирина эсхатологического содержания, приписываемое преподобному Ефрему Сирину слово «На второе Пришествие Господа нашего Иисуса Христа»[5], «Житие Василия Нового», также предположительно появившееся в XIII–XIV в.[6] «Слово о исходе души и о Небесных Силах», имеющее компилятивный характер и в большинстве случаев атрибутируемое св. Кириллу Философу, и слово с именем преподобного Палладия «О втором Пришествии Христове, о Страшном суде и будущей муке, и о умилении души».

В «Слове» преподобного Палладия прослеживается влияние слов эсхатологического содержания преподобного Ефрема Сирина (например, яркий образ огненной реки, истекающей от Востока, восходящий к видению пророка Даниила). Оно послужило, в свою очередь, источником для других эсхатологических сочинений (например, для апокрифического «Хождения Богородицы по мукам» и множества духовных стихов (например, «О нынешнем веке и будущем»), следы его влияния усматриваются в проповедях св. Авраамия Смоленского XII–XIII вв.). Наиболее близко к нему стоит «Житие Василия Нового»[7]. «Слово о Небесных Силах», по мнению В.А. Сахарова, носит следы влияния «Слова» Палладия мниха и представляет собой своеобразную компиляцию этого произведения и «Жития Василия Нового»[8]. Влияние «Слова» Палладия очевидно и в «Послании» новгородского архиепископа Василия Калики (1331–1352 гг.) к тверскому владыке Феодору о рае, которое читается под 1347 г. в «Софийской первой», «Новгородской третьей», «Воскресенской» и других русских летописях. Эта взаимосвязь древних переводных сочинений дала основание исследователям полагать, что «Слово» Палладия мниха стало известно на Руси уже в XII вв. Наиболее ранний известный список «Слова» Палладия относится к 1445 г. (Сборник из состава Торжественника. 1445 г. Полуустав. 8°. РГБ. Главное собрание Троице-Сергиевой

лавры. Ф. 304. № 747. Л. 268–315). Для сравнения можно предложить Соборник 1453 г. из библиотеки Новгородского Софийского собора (л. 128 – 149 об.), Пролог первой половины XV в. (ноябрь–февраль. 9. 02. Л. 316б – 318б. ТСЛ. Ф. 304. № 720), Лествицу св. Иоанна 1453 г., дополненную Словом Палладия (л. 342), из Московского Симонова монастыря[9].

В древнейшие русские библиографии, регламентировавшие круг келейного чтения древнерусского книжника, «Слово» Палладия включалось как истинное чтение. Например, Исихастский индекс истинных книг конца XVI – начала XVII вв. (Древнейший список 1560-х гг. РГБ. Рогож. Собр. № 748, восходит к концу XV в.), составленный, по всей вероятности, в кругу «заволжских старцев»; «Книга именам», известная по спискам конца XV (ГИМ. Муз. Собр. № 798) и XVII в., ориентировавшаяся на список «Изборника 1073»; «Кириллова книга» (М., 1644 г.)[10]. Среди немногих авторов, указанных в уставах для чтения на богослужении, назывался преподобный Палладий[11]. Так, в сборнике чтений «Златоуст» «Слово» Палладия полагалось читать в 43-ю неделю по Пятидесятнице. Обе редакции Торжественника и созданного на его основе Златоуста оформились как сборники устойчивого состава в XIV–XV вв.[12] Синаксарь на Триодь Постную и Цветную второй половины XVI в. предлагает для чтения в Неделю мясопустную Слово о втором пришествии (л. 16 – 20 об.) и «Слово» Палладия (л. 132–168) (ГИМ. ОР. Чуд. 305). Чрезвычайно интересен богослужебный «Сборник» (служебная Минея. Июль, сентябрь) XVI в., включающий «Слово Палладия мниха» (РНБ. Титов. 736. Л. 374).

Наряду с иными памятниками эсхатологического содержания, такими как «Слово об антихристе» св. Ипполита Римского, «Слово об исходе души и о Втором пришествии» святителя Кирилла Александрийского, «Слово о скончании мира», приписываемое преподобному Ефрему Сирину, – сочинение преподобного Палладия было опубликовано в Большом Соборнике (М., 1647. Л. 140 об. – 158), который включает в себя синаксарные чтения Постной Триоди во время канона утрени Недели мясопустной (о Страшном суде).

Чтения в Неделю мясопустную не могли возникнуть ранее IX–X вв., когда в константинопольской церкви были установлены две недели, продлившие время Великого поста, – Неделя о блудном сыне и Неделя о Страшном суде (мясопустная)[13].

Следует особо отметить, что в крупнейших русских городах – Москве, Великом Новгороде, Вологде – в Неделю мясо-

пустную совершался Чин действа Страшного суда, известный документально с XVII в., но восходящий к глубокой древности, во время которого выносилась икона Страшного суда (Видения пророка Даниила)[14].

Встает вопрос о том, какому автору принадлежало или приписывалось «Слово о Втором Пришествии Христове, о Страшном суде и будущей муке…». В месяцесловах восточной православной церкви значится три святых с именем Палладий: преподобный Палладий Антиохийский (Сирийский), пустынник IV в.; Палладий, епископ Еленопольский IV–V вв. и преподобный Палладий Александрийский, настоятель монастыря Лифазомен в Александрии, в VI–VII вв.

В репертуар «Изборника 1073 г.», древнейшего из дошедших до нашего времени сборников, переписанных с болгарского оригинала предположительно начала X века, вошел отрывок епископа Палладия из «Жития святителя Иоанна Златоуста»[15]. Интересно, что в рукописных сборниках за «Словом Палладия мниха» часто следует «Слово Евагрия мниха (учителя епископа Палладия Еленопольского) об умилении души и о страхе будущих мук, и о покаянии»[16], что позволяет предположить, что в сознании древнерусского читателя «Слово о Втором пришествии» было связано именно с епископом Палладием. Болгарский исследователь Георги Петков полагает, что епископ Палладий и был автором «Слова»[17].

Палладий Еленопольский родился в Галатии, в 364 г.[18] В возрасте двадцати трех лет он принял монашеский постриг в Елеонском иерусалимском монастыре. Ради духовного совершенствования в 388 г. Палладий отправился в Александрию, где встретился со св. пресвитером Исидором Александрийским. Тот посоветовал Палладию обратиться за наставлениями к преподобному Дорофею Фивейскому, жившему в пещере недалеко от Александрии. Чрезмерно суровая жизнь пустынника оказалась ему не по силам, поэтому Палладию пришлось оставить учителя. После трехлетнего проживания в монастырях близ Александрии он направился к южному берегу Мареотского озера, в Скитскую пустыню (или просто Скит), начало монашеской жизни в которой положил преподобный Аммон Нитрийский. Скит находился на расстоянии 70–100 километров от Александрии[19]. К концу IV в. здесь было около 50 монастырей. Спустя год Палладий удалился в еще более уединенное место пустыни, к югу от Скита, именуемое Келиями, на расстоянии около 11 километров от

горы Нитрийской (Нашатырной), близ которой также жило множество иноков. В Келиях он провел девять лет и познакомился с преподобным Макарием Александрийским, а также с его учеником Евагрием Понтийским. Желая более глубоко познакомиться с духовной жизнью, Палладий путешествовал по Египту, достиг Фиваиды и общежительного монастыря св. Пахомия Великого. Затем здоровье его окончательно расстроилось. После смерти своего учителя Евагрия он был вынужден вернуться вначале в Александрию, а затем в Палестину и Вифинию.

В 400 г. Палладий был рукоположен во епископа города Еленополя, в Вифинии, и принимал активное участие в церковной жизни, поддерживая и защищая святителя Иоанна Златоуста (398–404 гг.). В ходе незаконного суда над Златоустом на соборе «под Дубом» (назван по имени загородного императорского дворца «Дуб» в Вифинии, где этот собор происходил в 404 г.) Палладий оказался в числе сорока епископов, оставшихся верными осужденному святителю. После отъезда св. Иоанна Златоуста в ссылку епископ Палладий бежал в Рим. По поручению папы Иннокентия (402–417 гг.) он вошел в состав посольства в Константинополь, которое должно было добиться созыва нового собора и пересмотра дела святителя Иоанна. Послы не успели доехать до столицы и в начале 405 г. были арестованы.

Император Аркадий (395–408 гг.) сослал епископа Палладия в Сиену (Верхний Египет). Здесь, после смерти св. Иоанна Златоуста (14/27 сентября 407 г.), около 408 г. он написал «Диалог» с римским диаконом Феодором, защищая от клеветы имя великого патриарха. В 412 г. умер патриарх Александрийский Феофил, главный противник святителя Иоанна, и Палладия вернули из ссылки, возведя на епископскую кафедру города Аспун в Галатии. В 420 г. епископ Палладий составил «Лавсаик»[20], адресовав его Лавсу, кубикулярию императора Феодосия-младшего. Согласно Иерусалимскому Уставу, полагается на утрени Великого поста из числа четырех положенных чтений заимствовать на утрени после третьей кафизмы два чтения из «Лавсаика», а во все дни Святой Четыредесятницы, кроме суббот и воскресений, – после третьей песни канона[21]. Предположительно епископ Палладий умер в промежутке между 420 и 431 гг. Точная дата смерти его неизвестна. Память епископа Палладия приходится на Сырную Субботу (Канон на Утрени, приписываемый преподобному Феодору Сту-

диту († 826) и впоследствии дополненный. Тропарь девятой песни)[22].

Преподобный Палладий Великий, Сирийский, строгий подвижник и постник, жил в IV в. в пещере, в пустыне недалеко от селения Иммами в пределах Антиохии (Сирия). Уже при жизни он прославился чудотворениями. Святая Церковь празднует его память 10 февраля / 28 января[23]. Память сирийского подвижника и чудотворца встречается как в греческих рукописных памятниках X–XIII вв. (Сборник произведений Феодорита Кирского. X в. № 180, Пролог. Сентябрь – Март. 1295 г. № 354), так и в рукописях южнославянской традиции XIII–XIV вв. (Пролог сербский. Январь. Вторая половина XIII в. РНБ. Погод. № 463а. Стихи в Стишном Прологе 1368–1370 гг. БАН. 73.)[24].

Палладий, настоятель монастыря в Лифазомене (Александрия) в VI–VII вв., происходил из Фессалоник. В молодости он увидел чудесное сияние Небесного света в келье преподобного Давида, подвижника из Месопотамии[25]. Пораженный чудом, юноша решил принять иноческий образ. Будучи в монастыре, в течение восьми лет он наблюдал за праведной жизнью воина Иоанна при храме во имя святого апостола Петра. Преподобного Палладия особенно отличал дар учительства. Наставления, преподанные блаженному Иоанну Мосху и его другу и ученику, будущему патриарху Иерусалимскому Софронию, впоследствии включались в Прологи. Весьма любопытно, что имя патриарха Софрония связывается с одной из первых редакций древнейшей части Постной Триоди, а именно со службой Великой Пятницы[26]. Не исключено, что он мог отразить богослужебный строй обители Лифазомен, которая сыграла большую роль в его жизни. По смерти преподобный Палладий прославился чудотворениями («знаменосец»), совершаемыми у раки с его святыми мощами[27]. Память его празднуется 10 декабря / 27 ноября. В сербском переводе Стишного Пролога 1370–1380 гг. память преп. Палладия указана под 27 ноября (Деч. 55.), в Сборнике Софийского Новгородского собора XVI в. (РНБ. Софийск. № 1354) в чтения 27 ноября включено Слово преподобного Палладия (л. 128 – 149 об.[28]).

Нам представляется наиболее вероятным соотнести автора «Слова о Втором пришествии...» с личностью преподобного Палладия Александрийского, учитывая степень его церковного почитания (Службу 10 декабря / 27 ноября), связанные с

ним предания и поучения, а также его статус настоятеля монастыря в крупнейшем христианском центре – Александрии.

Сочинение, приписываемое авве Палладию, часто упоминается в различных исследованиях, но до сих пор не изучено.

Сравнивая тексты «Слова» Палладия мниха, песнопения Недели мясопустной (к. V – нач. VI вв. – преп. Романа сладкопевца (кондак и икос), VIII в. – Андрея Пира (восточны), к. VIII – нач. IX вв. – преп. Федора Студита и преп. Иосифа, песнописца Сицилийского (каноны утрени), преп. Феофана Начертанного (самогласны), стихиры Константинопольского происхождения X в.), а также сочинения преп. Ефрема Сирина, можно предположить цитирование и использование автором «Слова» мотивов текстов Триоди Постной и Цветной, а также отдельных фрагментов Священного Писания (например, Откровения св. Иоанна Богослова. Ср. Откров. 16:5, 7; 21:4 и Слово, л. 156, 157 об.) и сочинений отцов Церкви (например, св. Иоанна Златоуста, утверждавшего, что рай насажден Богом на востоке, а мучения уготованы на западе). Более же всего повлияли на автора «Слова» творения св. Ефрема Сирина, особенно «О всеобщем воскресении, о покаянии и любви, о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа», «На честный и животворящий крест и на второе пришествие, а также о любви и милостыне» и приписываемое св. Ефрему слово «На второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа».

«Егда хощеши приити, суд праведный сотворити, Судие праведнейший, на престоле славы Твоея седяй...» (Стихира X века на Господи воззвах. Неделя мясопустная о Страшном суде) и «Егда убо хотяй приити судити Праведный Судия Господь наш Иисус Христос...» («Слово Палладия». Соборник. 1647. Л. 142).

«Видел я, наконец, что поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями...» (Даниил. Гл. 7.9); «Егда поставятся престоли и отверзутся книги, и Бог на суде сядет...» (Слава, X века на Господи воззвах. Неделя мясопустная о Страшном суде); «...когда увидим престолы поставленные и седящаго Владыку всех веков...» (Св. Ефрем Сирин. «На второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа». С. 218)[29].

«...когда увидим уготованный страшный престол и явившееся знамение креста» (Св. Ефрем Сирин. «На второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа». С. 217); «И при скончании мира, во второе пришествие Господне, крест первый

опять явится на небе с великою славою...»; «когда увидим уготовляемый страшный престол, когда узрим знамение Сына человеческого... честный и животворящий крест...» («О всеобщем воскресении, о покаянии и любви, о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа». С. 239–241); «...и абие пойдут с небесе силы Ангельские носящи знамение страшное на престоле еже есть крест Господень...» («Слово Палладия». Соборник. 1647. Л. 144 – 144 об.).

«Огненная река выходила и проходила пред Ним...» (Даниил. Гл. 7.10); «Река же огненная пред судищем влечет» (Кондак. V–VI в. Роман сладкопевец. Неделя мясопустная о Страшном суде); «...когда увидим огненную реку, текущую с яростию, подобно свирепому морю, поядающую горы и дебри...» (Св. Ефрем Сирин. «На второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа». С. 217); «Когда увидим, что огненная река с яростию течет с востока, подобно свирепому морю, и поядает горы и дебри, пожигает всю землю и дела, яже на ней...» («О всеобщем воскресении, о покаянии и любви, о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа». С. 240); «...и река в страшном клокотании, полная огня...» («На пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово». С. 259); «...когда увидим огненную реку, которая подобно свирепому морю, поядает горы и холмы и сожигает всю вселенную...» (На честный и животворящий крест и на второе пришествие, а также о любви и милостыне. С. 264). Сравним – «Тогда изыдет, по Господню повелению, река огненная от Востока...», «Тогда же на западных странах, идеже ныне солнце захождение имеет, ту будет река огненная ревуще и гремящи шумом страшным...», «И абие возгремит река огненная шумом великим...» («Слово Палладия». Соборник. 1647. Л. 142 об., 143, 155).

«Судьи сели, и раскрылись книги...» (Даниил. Гл. 7.10); «Книги разгибаются, и тайная являются» (Кондак. V–VI в. Роман сладкопевец. Неделя мясопустная о Страшном суде); «...егда сядет Судия на престоле страшном! Книги разгибаются, и деяния обличаются...» (IX в. Самогласны. Преп. Феофан Начертанный); «Какая же найдется душа, которая бы в состоянии была вынести, когда поставлены будут престолы, возсядет Судия, и раскроются книги?» («О всеобщем воскресении, о покаянии и любви, о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа». С. 242); «...и отверзутся страшные сии книги, где написаны наши дела и слова...» (Св. Ефрем Сирин. «На второе

пришествие Господа нашего Иисуса Христа». С. 219); «...И тогда повелит Царь страшный и великий отверсти книги...» («Слово Палладия». Соборник. 1647. Л. 155).

«Ужасает меня и страшит огнь негасимый, червь горький, скрежет зубов...»; «Негасимый огнь смущает мя, горчайший червей скрежет, ад душетленный страшит мя...» (Канон Феодора Студита. VIII–IX вв.); «Разные есть роды мучений... есть тма кромешная... геена огненная ...скрежет зубом ...червь неусыпающий ...езеро огненное... огонь не угасающий...» (Св. Ефрем Сирин. «На второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа». С. 223); «Ово убо суть смола горящая, иное же червь ядовитый, не усыпаяй и не умираяй николиже. Ту же суть скрежетание зубом и тма кромешная, и плач неутешимый, и ино убо место студесь и мраз трясущийся...» («Слово Палладия». Соборник. 1647. Л. 143).

«Пастыри, т. е. епископы, будут вопрошены о собственном их житии и о пастве их...» (Св. Ефрем Сирин. «На второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа». С. 221); «Аще бо который святитель пекся о стаде своем...» («Слово Палладия». Соборник. 1647. Л. 145 об.).

«Где твое, смерте, жало; где твоя, аде, победа...» («Слово св. Иоанна Златоуста во святый и светоносный день ...Воскресения». Триодь Цветная); «Где ти аде победа, где ти смерти жало греху, иже убо ад нарицается заклепы тверди зело...» («Слово Палладия». Соборник. 1647. Л. 156).

Св. Иосиф песнописец написал Службу преп. Палладию Александрийскому в кон. IX в. Триодь была переведена на славянский язык не позднее 916 г. К «Слову» Палладия ближе всего «Слово на Второе пришествие», приписываемое преп. Ефрему Сирину и основанное на «Слове преп. Ефрема на честный и животворящий крест и на Второе пришествие».

В настоящее время, имея древнейший список «Слова» лишь XV века, мы только по косвенным признакам можем судить о его более раннем бытовании на Руси, и тем более в Византии. Можно лишь предположить, что «Слово Палладия мниха» было одним из многочисленных переводных произведений, пришедших на Русь вместе с прочими в XI–XII вв.

Вместе с тем не исключено, что «Слово» с именем Палладия появилось не ранее X–XI вв., – времени перевода Триоди на славянский язык (916 г.) и времени появления на славянской почве «Слова» с именем Ефрема Сирина на второе пришествие; имеет славянское происхождение (в южнославян-

ской или, скорее, древнерусской традиции) и лишь приписывается преподобному Палладию, как множество иных сочинений. Автором, которому оно принадлежит или приписывается, может быть либо преподобный Палладий Александрийский VI–VII вв., либо некий собирательный образ Палладия мниха, который соотносится с двумя святыми IV–V вв. и подвижником VI–VII вв.

Наибольшую популярность сочинение получило в XV–XVI вв., в период наивысшего напряжения эсхатологических ожиданий, и особенно распространилось оно в среде старообрядцев в XVII–XVIII вв., когда поднялась вторая волна обостренного ожидания Страшного суда. Именно к этому времени относятся известные иллюминованные списки «Слова Палладия мниха».

В основе византийской и русской иконографии «Страшного суда» лежит знаменитое «Видение пророка Даниила» (Даниил. Гл. 7)[30], значительно дополненное и развернутое в сочинениях отцов Церкви II–X вв., особенно в ярких, художественных образах эсхатологических творений преп. Ефрема Сирина. Первые наброски изображения второго пришествия относятся к IV в., заметно изменяясь в VI в. и слагаясь в начале XI в. в огромную целостную композицию Страшного суда. С IV в. было принято располагать изображение второго пришествия регистрами, и этот обычай сохранялся в Византии до конца Средневековья. Художники, представляя Христа (Царя царей) в славе, поклоняющихся Ему Ангелов и святых, применяли иконографическую формулу «императорских изображений». Второе пришествие изображалось в образе грандиозной триумфальной церемонии Спасителя[31].

До XVI в. на иконах Страшного Суда изображалась огненная река (река гнева Божия), истекающая от подножия Христа и оканчивающаяся огненным морем (огненной бездной). Образ огненной реки, восходящий к «Видению пророка Даниила», ярко изображен в «Словах» преп. Ефрема Сирина и особенно художественно представлен в «Слове» Палладия, где играет ключевую роль. Спасителю предстоят в молении Матерь Божия и св. Иоанн Предтеча, небесное воинство. Ниже стоят престолы, на которых восседают апостолы с раскрытыми книгами на коленях, призванные судить мир.

В следующем регистре, слева и справа от коленопреклоненных праотцев, Адама и Евы, изображены народы в молении, идущие на суд Божий. Изгибы огненной реки обвивают

западные народы, представленные слева от Христа, что соответствует «Слову Палладия мниха».

В нижнем регистре представлены трубящие Ангелы, созывающие на суд Божий, земля и море, отдающие мертвых, по «Слову» преп. Ефрема Сирина, а также четыре апокалиптических зверя, явленных в видении пророку Даниилу. Слева внизу, на престоле, в райском саду, изображена Богоматерь и души праведников, входящие во врата Небесного Иерусалима; справа – огненная бездна, в которой заключен сатана, держащий Иуду на коленях, и мучаются грешники.

С изменением народного сознания и обострением чувства личного предстояния Божию суду после смерти (т. н. малой эсхатологии) в XVI в. образ змия мытарств заменяет изображение огненной реки[32]. Миниатюры, однако, гораздо дольше удерживают древний извод, представленный в Киевской Псалтири 1397 г. (Л. 10 об. Псалом 9. Л. 135. Псалом 96. Л. 180. Псалом 121). Например, лаконичное и яркое изображение «Видения пророка Даниила» в Лицевом своде XVI в. (БАН. 17. 17. 9. Л. 464 об.): «Ветхий денми» в славе, восседающий на престоле в белоснежных ризах, которому поклоняются Ангельские силы, ниже – раскрытые книги, лежащие на престолах. В нижнем регистре миниатюры, слева представлены народы в молении к Господу, справа – огненное озеро со страдающими грешниками, в которое впадает огненная река, истекающая от подножия престола Божия. Интересны композиции к 121-му псалму в Лицевых Псалтирях XVI в. (ГТГ. 5346. Псалтирь. 1594 г. Л. 520 об. Страшный суд; РГБ. Ф. 218. 78. Л. 175. Псалтирь XVI в. Страшный суд; БАН. 24. 4. 28. Псалтирь. 1502–1507 гг. Л. 207 об.).

Более детально представлен Суд Божий, сочетающий мотивы «Слов» преп. Ефрема Сирина и Палладия мниха, на миниатюре из Евангелия XVI–XVII вв. (РГБ. Ф. 178. № 9500. Л. 73 об). В качестве примера можно привести образ огненной реки, поглощающей грешников, а также изображение моря, земли, зверей и птиц, отдающих мертвых, аллегории четырех ветров (Ср.: РНБ. F. 6. Киевская Псалтирь 1397 г. Псалом 134. Л. 186 об.) и проч. В западном искусстве можно найти примеры изображения Страшного суда и Апокалиптического Брачного пира Агнца (например, Реймский миссал. 1285–1297 гг. Л. 190. РНБ. Лат. Q.v. I. 78. Париж?). В настоящее время неизвестны лицевые списки «Слова Палладия» ранее кон. XVII–XVIII вв., но с уверенностью можно говорить

о сложении отдельных устойчивых элементов иконографии уже в XVI в.

Лицевые списки «Слова Палладия мниха» чаще всего подразделяются на три иконографических типа: краткий, более архаичный, на наш взгляд (от 16 до 20 и более миниатюр); более полный и подробный (от 18 до 23 миниатюр), а также смешанный (от 22 до 35 и более миниатюр), включающий в себя детали и краткого, и более детализированного типа.

Краткий, наиболее распространенный, особенно в старообрядческой среде, извод отличается крайней лаконичностью, простотой, скупостью деталей и имеет три нигде не повторяющихся сюжета: 1. Квадрат, аллегорически обозначающий землю, вписан в круг, символизирующий море. По четырем сторонам – четыре трубящих Ангела; 2. Трехсоставное (из трех уровней) райское древо; 3. Три Ангела у престола, держащие покровы для праведников, – сюжет из лицевых и гравированных Апокалипсисов XVI–XVII вв. (ГИМ. Муз. 245 (21 миниатюра), РНБ. Q. I. 1149 (16 миниатюр), Вяз. Q. 251 (26 миниатюр), ИРЛИ. Сев. Дв. 152 (23 миниатюры) и проч.).

Сравнивая три типа лицевых списков «Слова Палладия», можно выделить наиболее устойчивые сюжеты, составляющие основу иконографической схемы: 1. Видение Креста Господня; 2. Видение Престола Божия; 3. Видение трубящих Ангелов, призывающих на Страшный суд; 4. Видение Страшного Судии с Небесными силами, праведников и грешников; 5. Видение Страшного Судии и раскрытых книг; 6. Видение Страшного Судии и Ангелов, разделяющих праведных и грешных; 7. Видение Страшного Судии и Ангелов с мечами (или жезлами-пиками), исполняющих определение Божие о грешниках; 8. Видение Христа в окружении Небесных сил и огненной реки, истекающей от подножия престола Господня; 9. Видение Страшного Судии, Божией Матери и святых в молении; 10. Видение грозных Ангелов с мечами (или жезлами-пиками), исполняющих определение Божие о грешниках, и огненного потока; 11. Поклонение Небесных сил и праведных Страшному Судии; 12. Видение Рая; 13. Введение Христом (или Ангелом с крестом) праведников в райские врата.

Вторая редакция иллюстрирует «Слово» более подробно, гораздо более детализирована и, на наш взгляд, относится к более позднему времени. Именно к ней принадлежит изучаемый памятник из собрания ГТГ (Инв. № ГТГ – К 5272, вторая половина XVIII в.), РГБ. Ф. 218. 535, а также рукописи ГИМ.

Муз. 244 (21 миниатюра), РНБ. Тит. 3444 (21 миниатюра), F. I. 742 (23 миниатюры), Вяз. F. I. 106 и др.

Помимо рассмотренных выше появляются устойчивые сюжеты, более или менее подробно представленные: 1. Видение Страшного Судии, ангелов с жезлами-пиками и грешников в муках; 2. Видение трубящих Ангелов, разрушенного храма и восстания мертвых; 3. Видение суда над духовенством; 4. Видение солнца (Востока), истекающего от него огненного потока и мучений грешников в пламени; 5. Видение Бога Саваофа, Христа, Небесного храма: Божией Матери и святых; 6. Видение Бога Саваофа (или Христа) в райском саду, огненной реки, святых и грешников на разных ее берегах; 7. Видение Небесной трапезы святых.

Сравнивая миниатюры с композицией Страшного суда, легко отметить сходные мотивы. Разумеется, сам характер памятника древнерусской книжности определяет подробное повествование в лицах об ожидаемом конце человеческой истории.

В более подробно иллюстрированных списках «Слова» (БАН. Двин. 6 (35 миниатюр), Q. I. 1158 (37 миниатюр) и проч.) художники могли использовать миниатюры из синодичных циклов: например, образ смерти, изображение исхода души, мерила праведного и проч., что говорит о широком взаимовлиянии книжных рукописных памятников XVII–XVIII вв. В связи с этим хотелось бы упомянуть о «Пособии для живописцев, которые будут украшать рисунками текст Жития Василия Нового» второй половины XVIII в. из собрания РНБ (О. XIII. 13), где представлены миниатюры, которые положено «писать после Паладия мниха и после поминовения умерших...»[33]. Отдельные композиционные схемы из «Слова» Палладия использовались не только в лицевых списках «Жития Василия Нового» (например, рукопись XVII в. – РНБ. F. I. 725), но и «Слова о скончании мира» св. Ипполита Римского (например, Видение Креста с орудиями страстей, Видение огненной реки, текущей с Востока, и проч. – БАН. Двин. 6). Об устойчивости иконографического извода «Слова» Палладия мниха говорят сохранившиеся переводы к лицевым эсхатологическим сочинениям старообрядческого иконописца Николая Прокопьевича Шестакова (ИРЛИ. Красноборск. 83, 136).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См: *Иустин Философ.* Разговор с Трифоном иудеанином о истине христианского закона. Коломна, 1995; Об антихристе. Слова Ипполита, епископа Римского, св. Ефрема Сирина... СПб., 1998; *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен: Очерки русской религиозности конца XIV – начала XV вв. СПб., 2002. С. 65–66; *Кириллин В.М.* Послание Василия Калики о рае // www.portal-slovo.ru

[2] *Турилов А.А., Плигузов А.И.* Древнейший южнославянский письмовник третьей четверти XIV в. // Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI в. М., 1987. Т. III. С. 556–559; *Турилов А.А.* О датировке и месте создания календарно-математических текстов-«семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 33.

[3] Ярославск. Музей-заповедник. № 15231 // Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции. Каталог выставки. М., 1995. С. 29.

[4] О развитии образа огненной реки см: *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен... С. 85–89.

[5] *Архангельский А.С.* Творения отцов Церкви в древнерусской письменности. Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений. Т. I–II. Казань, 1889–1890. Т. II. С. 56; *Он же.* К изучению древнерусской литературы: Очерки и исследования. СПб., 1888. С. 52.

[6] *Алексеев А.И.* Под знаком конца времен... С. 80–85. Автор поддерживает точку зрения архиепископа Филарета (Гумилевского), который предполагал, что автором «Слова о исходе души» был Кирилл, епископ Ростовский († 1262 г.).

[7] Среди ранних славянских списков «Жития Василия Нового» (памятника Х в.), хранящихся в фондах Отдела рукописей РГБ, наряду с сербским списком конца XIV в. из собрания П.И. Севастьянова, обращает на себя внимание русский список, происходящий, по всей вероятности, из Новгорода, из собрания Е.Е. Егорова, который датируется серединой XV в. (Ф. 98. № 162) // *Викторов В.В.* Список жития Василия Нового середины XV в. из собрания Е.Е. Егорова НИОР РГБ: Археографический, книговедческий и историко-источниковедческий аспекты. (Московские Румянцевские Чтения 2004 г. Доклад).

[8] *Сахаров В.А.* Эсхатологические сочинения и сказания древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 153–166.

[9] *Петков Георги.* Стишният Пролог в старата българска, сръбска и руска литература XIV–XV в. Археография, текстология и издание на проложните стихове. Пловдив, 2000. С. 492; *Востоков А.* Описание русских и словенских рукописей Румянцевскаго Музеума... СПб., 1842. № 201.

[10] *Карабинов И.* Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. С. 7.

[11] *Черторицкая Т.В.* Предварительный каталог церковнославянских гомилий подвижного календарного цикла по рукописям XIX–XVI веков, преимущественно восточнославянского происхождения / Под ред. Х. Микласа. Nordrhein-Westfaelischen Akademie der Wissenschaften. Opladen, 1994. № 03.7.05.

[12] *Черторицкая Т. В.* Торжественник и Златоуст в русской письменности XIV–XVII вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских книг. Вып. 3. М., 1990. С. 329–381.

[13] См: *Грицевская И. М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003.

[14] *Никольский К.* О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885. С. 214–236.

[15] Изборник Святослава 1073 года. Факсимильное издание. М., 1983. Глава 156. Л. 79в – 80г; *Творогов О. В.* Изборник 1073 г. // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 194–196.

[16] Ср.: Сборник. XVI в. Полуустав. 80. Л. 159–199 об. № 778 – и ряд других памятников.

[17] *Петков Георги.* Стишният Пролог... С. 104.

[18] Биография епископа Палладия реконструирована А. С. Балаховской // Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста / Вступ. ст., пер. с древнегреч., коммент. А. С. Балаховской. М., 2002. С. 5–8.

[19] *Архиепископ Алексий (Юрьевский).* Александрия и Египет. СПб., 2001. С. 449–455.

[20] Существует три различных извода этого памятника второй пол. IV в. Из них только греческий содержит Предисловие Палладия к вельможе Лавсу с посвящением ему этого труда (*Palladio.* La Storia Lausiaca / Testo critico e commento a cura di G. J. M. Bartelink / Trad. di M. Barchiesi. [Milano], 1974 [1985] (Scrittori greci e latini. Vite dei Santi, II. Палладия, епископа Еленопольского. Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцов. 2-е изд. / Пер. с греч. СПб., 1852 (М., 2003)). К греческому восходят латинская и славянская версии. Сирийский извод принадлежит неизвестному лицу и обращен к женщине; он представляет собой перевод (с недошедшего греческого текста) того материала, который был использован Палладием и переадресован им Лавсу (*Draguet R.* Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausiaque. I, II. Louvain, 1978 (CSCO 389–390, 398–399 / Syr 169–170, 173–174)). В свою очередь, греческий материал, лежащий в основе сирийского, учитывал какие-то коптские источники. Дошедший коптский материал фрагментарен и почти не изучен (Quatres ermites égyptiens d'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque / Présentés par G. Bunge. Traduits par A. de Vogüé. Bégrolle-en-Mauges, 1994 (Spiritualité orientale, 60) // *Аурье В. М.* Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000. С. 211–212).

[21] *Виноградов В. П.* Уставные чтения. Проповедь книги. Историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад, 1914. Вып. 1. С. 151.

[22] *Архиепископ Сергий (Спасский).* Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. 3. Святой Восток. С. 533. Т. I. Восточная агиология. С. 234–235. См: Триодь Постная. Ч. I. М., 1974. Л. 67 об. (Триодь Постная [М., 1574]. Л. 49 об.).

[23] *Феодорит, епископ Кирский.* История боголюбцев или повествование о святых подвижниках. СПб., 1853 (М., 1996). С. 91; *Он же.* Церковная история. СПб., 1852 (М., 1993). С. 170; Память 28 января. См.: Греческий синаксарь или пролог, писанный Петром в XI в. I, 293; Славянский пергаменный пролог. Месяцеслов Василия, I редакция. XI в.; Греческий

синаксарь XII в. // Архиепископ Сергий (Спасский). Полный месяцеслов Востока. М., 1997. Т. 2. Святой Восток. С. 27.

[24] См.: *Архимандрит Владимир.* Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. Ч. I. Рукописи греческие. М., 1894. № 180, 354; *Петков Георги.* Стишният Пролог... С. 165. Л. 293б – 295а.

[25] См.: Луг Духовный. Творение блаженного Иоанна Моска / Пер. с греч. с подробн. объяснительн. примеч. Прот. М. И. Хитрова. 2-е изд. Сергиев Посад, 1915. Главы 69–76, 171, 176. 45 и 180 главы из Луга Духовного читались на VII Вселенском соборе; Большая часть рассказов вошла в Синайский Патерик XI–XII вв. (ГИМ. Синод. Собр. № 551). См.: *Николаев Н. И.* Патерик Азбучно-Иерусалимский. С. 299–302. Патерик Египетский. С. 302–308. Патерик Синайский. С. 316–321. Патерик Скитский. С. 321–325 // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. См.: сводный Скитский (Азбучный) Патерик, напечатанный в Супрасле в 1791 г. (л. 41, 148–149, 399, 481–485).

[26] *Карабинов И.* Постная Триодь. С. 83.

[27] Канон Иосифа, песнописца конца IX в. Службу преподобному Палладию полагается петь на повечерии // *Архиепископ Сергий (Спасский).* Полный месяцеслов Востока. Святой Восток. С. 367; Минея. Ноябрь. Ч. 2. М., 1981. С. 423–428.

[28] Софийская библиотека. Вып. III. Сборники / Сост. Д. И. Абрамович. СПб., 1910.

[29] Здесь и далее: *Св. Ефрем Сирин.* Творения. Ч. 2. Сергиев Посад, 1908. С. 216–271.

[30] *Нерсесян Л. В.* Видение пророка Даниила в русском искусстве XV–XVI вв. // Мир истории. № 3. 2000; О некоторых источниках русской иконографии «Страшного Суда» XV–XVI веков // МГУ им. М. В. Ломоносова, исторический факультет, кафедра истории отечественного искусства. Федоро-Давыдовские чтения '99. М., 2000. С. 4–18.

[31] *Грабар А.* Император в византийском искусстве. М., 2000. С. 252–260.

[32] *Алексеев А. И.* Под знаком конца времен... С. 85–89.

[33] См.: *Братчикова Е. К.* Сборник образцов для иллюстрирования Жития Василия Нового (из собрания Ф. И. Буслаева) // ТОДРЛ. LV. СПб., 2004. С. 549–559.

В. М. Кириллин

ТАИНСТВЕННАЯ ПОЭТИКА «СКАЗАНИЯ О МАМАЕВОМ ПОБОИЩЕ»

Несмотря на то что библиография научных работ, посвященных «Сказанию о Мамаевом побоище», значительна[1], собственно идейно-художественная природа этого произведения мало интересовала исследователей. Всего несколько страниц посвятил данной проблеме Л. А. Дмитриев, специально занимавшийся литературной историей памятника. Он констатировал его «книжно-риторический», «церковно-религиозный» характер, обусловленный стремлением автора выразить идею победного торжества христианства над враждебным нехристианством, духовно-художественно осмыслить факт стояния русичей за свою веру, показать, каким должны быть перед лицом опасности и идеальный глава и защитник государства, и подвластный ему народ. Вместе с тем ученый выявил и в общих чертах описал стилистическое своеобразие «Сказания»: последнее формировалось за счет введения в повествование эвхологического, библейского, книжно-литературного, народно-эпического контекстов; за счет причудливого сочетания яркой метафоричности и педантичной документальности, реализма и символики образов, конкретики и гиперболичности деталей; за счет, наконец, возвышенной поэтической интонации[2].

Отдельные аспекты общих наблюдений Л. А. Дмитриева были разработаны другими отечественными исследователями «Сказания о Мамаевом побоище».

А. Н. Робинсон, например, пришел к выводу о более сложном комплексе идей, выражаемых этим произведением. По его мнению, автор последнего, исходя из реального для него факта воссоединения большей части Руси и ее освобождения от ордынского ига при великом московском князе Иване III, придал действиям князя Дмитрия Ивановича по отпору Мамаю всеобще объединительное значение, а самому противостоянию двух сил – смысл теологической антиномии Добра и Зла. Соответственно победа на Куликовом поле трактовалась им как «свыше предустановленное возмездие» ордынцам

за нашествие на Русь, как исполнение русскими воли Божией, как результат их благочестия, мученического подвижничества и героизма ради Христа. Выражение этих идейных задач прежде всего применительно к образу князя Дмитрия Ивановича – христианина, подвижника, полководца, осуществлено автором «Сказания» посредством «искусного» сюжетопостроения, а также комбинирования художественных средств и приемов, заимствованных из церковной книжной и светской эпической средневековых литературных традиций в сочетании с «новаторским» умением выдержать на протяжении всего рассказа тон напряженной эмоциональной экспрессии[3].

Мысль о «закономерности торжества добра... над злом, неизбежности краха гордых планов завоевателей», победе «христианского смирения над гордостью», согласно наблюдениям В. В. Кускова, внушалась также читателям «Сказания о Мамаевом побоище» с помощью последовательно использованного в нем приема сравнения или сопоставления как участников, так и самого факта Куликовского сражения с персонажами и событиями библейской и христианской истории[4].

Сравнительно-комплексный, целостный и конкретно-иллюстративный анализ особенностей сюжетного построения, композиционной организации, образной структуры, системы художественных средств, отличающих «Сказание», предпринят только Н. В. Трофимовой[5]. Здесь важно отметить выявленный исследовательницей повествовательный принцип, которого держался составитель произведения. Свой рассказ он построил посредством сцепления отдельных – главных и вспомогательных – сюжетных линий, или эпизодов-микросюжетов, многообразно используя описание действий, ситуаций, окружающей обстановки, воспроизведение речей, молитв, посланий, монологов и диалогов, собственные ремарки и при этом обогащая те или иные заимствования из других произведений самостоятельными дополнениями.

Должно отметить также недавние работы А. Е. Петрова. Этот исследователь выявил характерное для «Сказания о Мамаевом побоище» единство анахронистической и церковно-риторической структуры повествования с присущим последнему литургическим контекстом, который повлиял не только на фактографическое содержание, но и на идейную концепцию сочинения как выражение темы служения русских во имя победы над «неверными», темы покровительства Православной Церкви русскому воинству, темы главенства и ответствен-

ности Москвы «за судьбу всей Руси» и как рефлекс охранительных религиозных умонастроений и церемониальных особенностей жизни великокняжеского двора в конце XV в.[6]

Наконец, итальянский ученый Марчелло Гардзанити, обратившись к вопросу об отражении в «Сказании» представлений о связи Москвы с непосредственно окружающими ее землями и вселенной в целом, конкретизирует известный вывод о церковно-религиозной специфике его содержания. Соответственно последнее обнаруживает намерения автора «представить» победу русичей «над татарскими ордами» в свете «осуществления божественного провидения», а сам военный поход против Мамая интерпретировать как «священнодействие»[7].

Все приведенные характеристики «Сказания о Мамаевом побоище» как памятника литературы верны. Однако, на мой взгляд, ценность их была бы куда более ощутимой и показательной, если бы уважаемые ученые филологи в своих размышлениях четко опирались на анализ какого-то определенного текста, рассматривая его как конкретный литературный факт. Правда, при этом неминуемо нужно было бы решить вопрос относительно того, какой именно из всех известных текстов «Сказания» в таком случае должен быть выбран в качестве опорного. Действительно, ведь только в одном XVI в., согласно самым ранним рукописям, данное повествование о Куликовской битве бытовало в четырех версиях – Основной, Летописной, Киприановской, Распространенной – при том что все они заметно вариативны и, главное, с разной полнотой воспроизводят его первоначальную – лишь гипотетически представимую – версию[8], возникшую (к чему теперь склоняется большинство ученых) довольно поздно: возможные временные рамки появления таковой – от последнего десятилетия XV в. до второй трети XVI в.[9]

По утвердившемуся теперь мнению, наиболее близкой к авторскому варианту произведения является Основная редакция. Но и она текстуально неустойчива. Исходя из содержания и состава списков, эту редакцию «Сказания о Мамаевом побоище» разделяют на несколько групп. И наиболее важными при этом являются тексты группы *О*, соответствующие списку РНБ, О. IV, № 22, и группы *У*, соответствующие списку РГБ, собр. Ундольского, № 578[10]. Оба указанных списка были составлены не позднее 30-х годов XVI в.[11]

Сравнение списков Основной редакции «Сказания» показывает, что ее текст по варианту *У* заметно более развит, осо-

бенно в окончательных разделах повествования, посвященных возвращению русских войск после победы на Куликовом поле[12]. То есть структурно и содержательно он наиболее целостен. К тому же, согласно недавно обоснованному мнению, как раз в этом варианте лучше, чем в прочих, отразился оригинал произведения, созданный, возможно, епископом Коломенским Митрофаном[13].

Не беря на себя смелость подтверждать или отрицать последнее, должен однако заметить, что именно означенный текст как литературный феномен, конгениальный, несомненно, по художественному исполнению определенным авторским представлениям, замыслу и целеустановкам, должен был бы вызвать первостепенный интерес литературоведов. Уж очень он любопытен. И даже странно, что до сих пор он вообще ни разу не подвергался сколько-нибудь внятной литературоведческой оценке.

Надо сказать, решение такой задачи не только назрело, но теперь стало возможным благодаря появлению научно выверенного издания[14].

Сразу же должен признаться: первая реакция, которая возникает при чтении варианта *У* Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» – это восторженное удивление. Так поразительно продуманна и гармонична его повествовательная структура, а именно композиционное построение, комплекс образов, деталей, подробностей. И очевидно, что многое в данном тексте может быть объяснено только мистико-символическим типом авторского сознания, причем сознания, которое отличало также и автора первоначального текста «Сказания».

Убеждающим рефлексом такового, на мой взгляд, является то, что лежит на поверхности исследуемого предмета, а именно настоятельное внимание автора к разным числовым указаниям в ходе его рассказа о Куликовской баталии. Сравнительно с общим объемом текста их не так много. В ряде случаев обыкновенна и их смысловая роль. Например, числами определяется количество: «**Князь же великий рече: "Дай ми, отче, два воина от полка своего..."**»[15]; «**Князь же великый поя с собою десять мужь гостей московскых сурожан...**»[16]; «**Откуду ему прииде помощь, яко противу трех нас въоружися?**»[17]; «**Вою с нами седмьдесят тысящь кованой рати удалыя Литвы...**»[18] (этого чтения нет в варианте *О*)[19]. Числа обозначают даты или время: «**Приспевшу же дни четвертку августа 27...**»[20]; «**Часу же**

второму уже наставшу, начаша гласи трубныя от обоих стран сниматися»[21]. Между прочим, даты иногда даны описательно: «Князь же великый приниде на Коломну в суботу, на память святого отца Моисия Мурина»[22]. Числа указывают на порядок: «Сам же взя благословение у епископа коломенскаго, перевозися Оку реку; ту отпусти в Поле 3-ю сторожу...»[23]. Числами отмечается период времени: «И ркоша ему бояре его: «Нам, княже, за пятнадесять дний исповедали и мы же устыдихомся тобе поведати...”»[24]; «Той язык поведает: “Уже царь на Кузмини гати стоит по трех днех имат быти на Дону”»[25]. Числа фиксируют расстояния: «Великому же князю бывшу на месте, нареченом Березои, яко за двадесят и три поприща до Дону...»[26]. Несомненно, в цитированных повествовательных фрагментах числа употреблены по своему прямому назначению – ради документальности и фактографической точности и без каких-либо коннотаций. Во всяком случае, какая-то их дополнительная семантика не ощущается.

Но совершенно особую функцию в тексте рассматриваемого повествовательного варианта «Сказания» выполняют, по-видимому, самоподобно употребленные числовые интексы, а именно не раз повторяющиеся числа 8 и 4. В нем, например, как и во всех других редакциях памятника, сообщается, что победный перелом в битве 1380 г. между войском князя Дмитрия Ивановича и ордынцами произошел в «осьмый час» дня. Однако в созданной прежде «Сказания» пространной редакции «Повести о Куликовской битве» данный факт приурочен к «девятому часу» дня. Очевидно, что и в том и в другом случае древнерусские книжники, во-первых, пользовались литургическим, изначально библейским, а значит, сакральным счетом времени (который не соответствовал дискретности реального светового дня на Руси); а во-вторых, что указанный ими момент перемены вообще условен, соотнесен с идейно-поэтической сутью означенных литературных повествований, а не с действительным ходом событий.

Таким образом, отмеченные повествовательные детали обоих произведений подлежат анализу в контексте их художественно-семантической нагрузки и – шире – в контексте средневековых представлений о мире, истории, творчестве как отражениях – с точки зрения средневекового человека – божественного первоначала. Другими словами, нужно думать не об их фактографичности, но об их иносказательном значении в авторском и читательском понимании.

В связи с этим напомню вкратце самое существенное.

Согласно «Сказанию о Мамаевом побоище», битва состоялась в праздник Рождества Пресвятой Богородицы, в пятницу 8 сентября 6888 г. от Сотворения Мира. Начало ей положено было, когда во «**второй час**» дня сосредоточенные по краям поля силы русских и ордынцев выступили навстречу друг другу[27]. После смертного поединка Александра Пересвета с ордынским богатырем и по наступлению «**третьего часа**» войска сошлись «**крепко бьющеся**»[28]. С исходом шестого часа, то есть в «**седьмом часу дни**», «**поганые**» начали одолевать воинов Дмитрия Ивановича, что сопровождалось мистическим явлением: «**в шестую годину**» некий «**самовидец**» узрел среди ясного неба низко опустившееся над «**полком великого князя**» багряное облако со множеством простертых из него рук. Наблюдая превосходство «**поганых**», начальник засадного полка князь Владимир Андреевич рвется в бой. Но воевода и знаток таинственных знамений Дмитрий Волынец останавливает его: «**Не уже пришла година наша!.., мало убо потерпим до времени подобна, вън же час имаем въздарие отдати противником и от сего часа имат быти благодать Божиа и помощь христианом**». И вот, когда «**приспе**» восьмой час и «**духу южну потянувши**»[29], русская засада выступила, и «**милостию ...Бога, и ...Матери Божиа, и молением и помощию... Бориса и Глеба**» Мамай был побежден.

Более ранняя «Повесть» содержит совершенно иную хронологическую и фактографическую интерпретацию хода сражения. Битва началась 8 же сентября, но в субботу. По истечении «**третьаго часа**» утра русские перешли через Дон. «**В шестую годину дни**» противники сошлись[30] и бились «**от 6-го часа до 9-го**». «**В 9 час дни призри Господь... на вси князи рустии... видиша во верний, в 9 час бьющеся, ангели помагают крестьяном**» — а именно святые Георгий Победоносец, Димитрий Солунский, Борис и Глеб во главе с архистратигом Михаилом. Одновременно в стане Мамая увидели «**тресолнечный полк и пламенные их стрелы**»[31]. Это и стало моментом победы и поражения. Как видно, в «Повести» нет речи ни о поединке, ни о засадном полке, ожидающем «**подобного**» часа для выступления, нет указания на «**дух южный**», а также иначе рассказано о небесной помощи русичам. Содержательно сюжет «Повести» проще, и вместе с тем отличающие его хронометрические указания ассоциативно яснее в плане их соотнесенности с библейским контекстом (в 3-м часу Христа распяли, в 6-м внезапно наступила тьма на земле, в 9-м Спаситель «испустил дух» —

Мк. 15:25–37) и с литургическим временем (в частности, с последованием часов). Знаковая сила триады, прямо и прикровенно представляемой числовыми индексами (кроме 3, еще 6 и 9 как кратные 3), весьма выразительно подчеркивается здесь также лексически, – образом небесного *тресолнечного* воинства. Такая организация повествовательных деталей определенно должна была и отражать, и порождать единственно возможную мысль о законном, благодаря Божию заступлению, торжестве символизируемого *тройкой* христианства над «содомлянами». Аналогичное использование числа 3 можно наблюдать, например, в тексте «Девгениева деяния»[32].

Иносказательная семантика «осьмого часа» «Сказания» как мистического, «подобного» момента перелома в битве не столь прозрачна. Прежде всего, потому, что число 8 не ассоциируется с ритмом столь привычной для древнерусского общества богослужебной жизни. Тем интереснее раскрыть данную загадку.

К счастью, начало осмыслению указанного литературного факта уже положено. Его весьма интересно истолковал историк В. Н. Рудаков[33]. Исследователь семантически связал обе детали: и указание на «осьмый час» (имеющееся в первоначальном тексте Основной редакции «Сказания» еще и в предвещательной речи Волынца), и указание на «дух южный» (которое не подразумевает движения попутного ветра, а есть метафора ниспослания русским Небесной помощи от пределов вселения Божественной Благодати). В таком случае «осьмый час» представляется знаменательным моментом разделения: он для Руси стал концом попущения и началом милосердия Божия. Это – «счастливый» час. Его знаковость определялась тем, что символическая семантика числа 8 была сопряжена с представлением о последнем веке как времени Царствия Божия, и усугублялась тем, что он пришелся именно на год 6888-й от С. М. и именно на 8 сентября – праздник Рождества Богородицы как «начало спасения нашего» (именно так трактуется это событие в стихире «Службы Рождеству»[34]). Таким образом, «осьмый час» «Сказания» в качестве знаковой детали усиливал и уточнял присущее произведению провиденциальное понимание победы на Куликовом поле, то есть интерпретацию таковой как «эсхатологического избавления православных христиан»[35].

Несомненно, и данные наблюдения, и связанные с ними выводы верны. Тем не менее, ими проблема толкования обозначенного в подразумеваемом литературном памятнике победного рубежа не исчерпывается, ибо, на мой взгляд, размышле-

ние исследователя осталось несопряженным, во-первых, с художественной структурой произведения в целом, а во-вторых, с возможными идеалистическими и даже реальными предпосылками, которые могли изначально повлиять на замысел его автора. Надо сказать, взгляды В. Н. Рудакова недавно получили развитие в попытке другого историка, Р. А. Симонова, трактовать момент победы на Куликовом поле как час «добрый». Этот час был искусственно предложен составителем повествования, который, будучи эзотерически склонным к тайноведению, в своих хронократорных построениях вполне мог руководствоваться сведениями справочного трактата конца XV в. «**Часы на седмь дней: добры, и средни, и злы**». Однако при этом новый толкователь прямо признает не достаточную для каких-либо определенных выводов научную разработанность вопроса о степени влияния в древнерусском обществе математических (вернее, параматематических) знаний на духовно-художественную деятельность[36] и так же, кроме того, ограничивается фрагментарными наблюдениями над памятником.

Другими словами, ввиду стремления к максимальной завершенности и эффективности герменевтического дискурса относительно «Сказания о Мамаевом побоище» необходим масштаб его системного анализа.

В самом деле, оказывается, рассмотренная выше повествовательная деталь нумерологического свойства в изложении по варианту *У* вовсе и весьма не одинока. Во-первых, здесь (между прочим, в отличие от списка Основной редакции РНБ, О. IV, № 22, от Летописной[37] и Киприановской[38] редакций, но зато так же как в Ермолаевском списке[39] Основной версии и в Распространенной редакции[40]) на «восьмый час» дважды обращено внимание читателя, – не только в эпизоде о выступлении засадного полка русских и победном переломе в битве, но и чуть ранее, при воспроизведении сдерживающего пыл Владимира Андреевича размышления Дмитрия Волынца: «**Беда велика, княже, не уже прнде година! Начиная во без времени вред себе принмет. Мало убо потръпим, да время получим и отдадим въздание противником. Толико Бога призывайте! Осмаго же часа година приспе, в онь же имат Бог благодать свою подати христьаном**»[41]. Во-вторых, свой очевидно специальный интерес к числу 8 автор варианта *У* являет и далее в других эпизодах. Так, по его интерпретации происшедшего, во время осмотра поля сражения после битвы князья Дмитрий Иванович и Владимир Андреевич прежде всего останавливаются

на месте, **«иде же лежат *осмеи* князеи белоозерскыҳ вкупе побитыҳ»**[42] (это числовое уточнение отсутствует в варианте *О* и в Распространенной редакции[43], однако имеется в Ермолаевском списке[44] и в Киприановской редакции[45], а вот в Летописной редакции говорится о *пятнадцати* князьях[46]). Прощание с убитыми и их погребение продолжаются 8 дней: **«Князь велики стоя на костеҳ *восмь* дний, разгребаша ҳристианскаа телеса»**[47] (эта подробность имеется в Основной редакции по списку РНБ, О. IV, № 22[48] и по Ермолаевскому списку[49], а также в редакциях Киприановской[50] и Распространенной[51], но отсутствует в Летописной редакции[52]). Наконец, число 8 оказывается связанным (причем только в варианте *У*) с возвращением победителей домой. **«Прииде же князь велики на Коломну з Дону в *осмый* день»**[53]. Но и это не все. Замечательно, что о возвращении русских мистически провидел преподобный Сергий. И рассказ, посвященный данному чуду, будучи литературным фактом единственно версии *У*, вполне обличает весьма неравнодушное отношение автора последней к числу 8. Приведу его полностью:

«И в то время (то есть когда Дмитрий Иванович, совершив в Москве все свои молитвенные благодарения, **«сяде не столе своем»**. – *В. К.*) **преподобный Сергии з братиею вкуси брашна в трапези, *не по обычаю въстав* от стола и "*Достойно*" створив. И *рече*: "Весте ли, братиа моа, что се есть створиҳ?" Не може ему ни едни отвещати. И *рече* им: "Князь великый здрав есть, и пришел на свой стол, и победил своя враги". И въстав от трапезы и поиде в церковь з братиею, нача пети молебен за великаго князя Дмитриа Ивановича, и брата его князя Володимера Андриевича, и за литовские князи. И *рече*: "Братиа, силнии наши ветри на тиҳость преложишася!" И *рече*: "Аз есмь вам проповедаҳ, пришла ко мне весть з Дону въ вторый день, яко победил князь великый своя супротивники. И опять пришла ко мне весть в *осмый* день, яко князь великый пошел з Дону на свою отчину и идет по Рязанскои земли. И услышал то князь Олег рязанскый, избегл отчины своея. Князь великый пришел на Коломну в *осмый* день, и был на Коломне 4 дни, и поиде с Коломны на 5 день, и пришел на Москву в *осмый* день". И скончав молебен изыде из церкви»**[54].

Цитированный эпизод замыкает круг восьмеричных и явно условных деталей «Сказания» в версии *У*. Удивительно, но в последней они выражены именно восемь раз повторенным числительным 8, при троекратном, как бы нарочито усиленном, его повторе в завершение! Особенно привлекает вни-

мание хронология обратного движения Московского князя: победив Мамая 8 сентября в **«осьмый час»** дня, он 8 дней остается на месте битвы, затем 8 дней добирается до Коломны и на 8-й день после этого прибывает в Москву. Однако имеющиеся в эпизоде знаки таинственности еще не исчерпаны. Составитель повествовательного варианта *У* отмечает, что из-за трапезного стола преподобный Сергий встал как-то странно, **«не по обычаю»**, будто пораженный чем-то, и совершенно не к случаю прочитал славословие Богоматери (напомню: при этом надлежало читать благодарственную молитву). Текст славословия в «Сказании» опущен, – несомненно, как слишком хорошо всем известный. Однако следует подчеркнуть, что по весьма уместному совпадению в нем содержатся именно восемь богословских именований восхваляемого адресата: «Достойно есть, яко воистину блажити Тя *Богородицу*, *Присноблаженную*, и *Пренепорочную*, и *Матерь* Бога нашего! *Честнейшую херувим* и *славнейшую серафим*, *без истления Бога Слова рождшую*, *сущую Богородицу* Тя величаем!»[55].

Под впечатлением от указанных совпадений, и в частности от столь красноречивого умолчания, у древнерусского читателя поневоле должно было возникнуть ощущение тайны, а у современного исследователя – убеждение в каком-то умысле автора. Но, к счастью, нет ничего тайного, что бы не стало явным!

Между прочим, только версия *У* Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» отличается полной обратной повторяемостью сюжетного построения, или симметрией архитектоники рассказа о военной кампании во главе с Дмитрием Ивановичем. В ней, как и в других версиях произведения, великий князь показан в действии. При этом главным индексом его активности является движение, – сначала перед битвой, затем после.

И вновь поражает последовательность книжника!

Например, в контексте повествования о событиях, происшедших с момента получения Дмитрием Ивановичем вести о выступлении Мамая против него и до выхода русских войск из Коломны навстречу Мамаю, определенную роль играют глаголы движения. Основанные на них предложения построены трафаретно и синтаксически единообразно, если не принимать во внимание различий по степени распространенности. И все они касаются личной – индивидуальной – духовной подготовки великого князя к отпору врагам, к которой он приступил, призвав русичей собираться с силами в Мо-

скве: «**И посла по брата своего, князя Володимера Андреевича, в своей во бяше отчины в Боровци, и по все князи руские розосла и по вся воеводы местныя, повели им скоро к себе быти на Москву**»[56]. Почти аналогичный текст читается в Ермолаевском списке[57], но отсутствует в Киприановской редакции[58] и сокращенно передается Летописной[59] и Распространенной[60] редакциями. Наиболее же развито это чтение в варианте *О* Основной редакции[61].

Разумеется, в рассказе о последовательности событий, предшествующих походу, Дмитрий Иванович как главный действующий персонаж (получающий известия, размышляющий, говорящий, призывающий, повелевающий, прощающийся) упоминается неоднократно, но собственно история его личного – интимного – духовного укрепления неизменно отмечена глаголами движения. И при этом основанных на последних предложений в тексте именно восемь! Их неизменное структурное подобие, естественно, создает некий повествовательный ритм:

1. «**Князь же великый... поем с собою брата своего князя Владимера Андреевича и *поидоша* к преосвященному митрополиту Киприяну...**»[62].

2. Узнав об измене Олега Рязанского, Дмитрий «**паки поим брата своего князя Володимера и *иде* второе к преосвященному митрополиту и поведа ему, как Ольгерд литовскый и Олег рязанскый съвокупишася с Мамаем на ны**»[63].

3. Повелев своим войскам собраться в Коломне, «**князь же великый Дмитрий Иванович поим с собою брата своего князя Володимера и вси князи руские и *поехаша* к живоначальной Троици и к преподобному Сергию благословения получити...**»[64].

4. Получив благословение святого старца, Дмитрий Иванович «***приеха* з братом своим с князем Володимером Андреевичем к преосвященному митрополиту Киприяну и поведа единому митрополиту, еже рече ему святый старець...**»[65].

5. В Москве перед выступлением в Коломну он молится перед святынями. Три молитвы прочитаны им в Успенском соборе: «**князь великый Дмитрий Иванович поим с собою брата своего князя Владимера Андреевича и *став* в церкви святыя Богородица пред образом Господним...**»[66].

6. «**И паки *прийде* к чюдотворному образу Госпожи Царици, иже Лука евангелист написа...**»[67].

7. «**И паки *иде* къ гробу чюдотворному чюдотворца Петра преблаженнаго...**»[68].

8. Четвертая и последняя молитва прочитана в Архангельском соборе: **«Князь же великий Дмитрий Иванович и со своим братом князем Владимером *иде* в церковь небеснаго въеводы архистратига Михаила и биша челом святому его образу...»**[69].

И опять не могу не заметить: повествование о передвижении великого князя с целью духовной подготовки для битвы с Мамаем содержится и в других вариантах Основной редакции «Сказания» – *О* и по Ермолаевскому списку. Имеется оно также, однако с иной предикативной структурой, разрушенной посредством сокращений или дополнений, в Летописной, Киприановской и Распространенной редакциях. А вот детальный рассказ о возвращении победителей домой наличествует только в тексте *У*. И структура этой повествовательной части знаменательнейшим образом аналогична – по числу дискретных акцентов и синтаксической организации – структуре рассказа о духовной подготовке перед выступлением на поле Куликовом! При описании возвращения русских составитель данного текста скрупулезно сообщает о восьми этапах пути великого князя. Это либо преодоление им какого-то пространства, либо церемониальная остановка.

1. **«И *поиде* князь великый по Рязанской земли...»**[70].

2. **«*Поиде* князь велики ко своему граду Коломне...»**[71], где происходит его встреча с **«архиепископом»**.

3. **«Князь же великый *прiиде* в Коломенское село...»**[72]. Здесь он встречается с братом Владимиром Андреевичем.

4. **«И сам князь великий *прiиде* на заутрие, на праздник святей Богородици. Митрополит же Киприан срете великого князя в Ондриеве манастыре...»**[73].

5. **«*Иде* князь великый з братом своим с князем Володимером и с литовскыми князми на град Москву... Княгиня же великаа Евдокия срете своего государя во Фролскых вратах...»**[74]. Москва, таким образом, является *четвертым* пунктом торжественной остановки Дмитрия Ивановича после прохождения его войск через Рязанскую землю.

6. Далее отмечается движение князя в Кремле к княжескому дворцу с попутным молитвенным благодарением: а) **«и *поиде... вниде*»** в Архангельский собор для поклонения перед иконой Архангела Михаила; б) **«и по сем *иде* к сродником своим»** – в том же храме, то есть, видимо, к гробницам Ивана Даниловича Калиты и Симеона Ивановича Гордого; в) **«и *изыде* из церкви со своим братом князем Володимером и с литовскими князьми, *поиде*»** в Успенский собор для поклонения перед иконой Божи-

ей Матери; г) **«и *иде* ко гробу преблаженнаго Петра»**; д) **«...*изыде* ис церкви и *иде* в свое место»**[75]. Знаменательно, что княжеский дворец оказывается в данном описании *четвертым* пунктом движения князя внутри Кремля, а последнее при этом обозначено *восьмикратным* повтором этимона «идти».

7. Из Москвы князь отправляется в Троицкий монастырь. **«И *поиде* князь велики к отцу преподобному Сергию и з братом своим и с литовскими князьми...»**[76].

8. После этого Дмитрий Иванович возвращается в Москву, где прощается со своими литовскими союзниками. **«Князь же великы *поиде* на Москву...»**[77]. И это завершительное сообщение «Сказания».

Как видно, весь заключительный раздел рассматриваемого текста снова подчинен восьмеричному принципу построения. И опять-таки в данном случае необходимо четко отличать описание именно личного движения Дмитрия Ивановича от описания прочих связанных с последним событий.

Выявленные таким образом особенности варианта *У* Основной редакции «Сказания» – и нумерологическая зеркальность его сюжетно-композиционной организации, и последовательная повторяемость нумерологических повествовательных деталей – позволяют уверенно полагать, что автор такового с их помощью стремился выразить какую-то свою определенную идею и что она как-то связана с символико-ассоциативной семантикой числа 8. Тем более, что этим только не исчерпываются зарегистрированные здесь нумерологические склонности книжника. Точно так же, и даже еще более настоятельно, он пользуется, выстраивая свою версию повествования, четверицей, видимо, придавая особое значение свойству ее кратности восьмерке.

В самом деле, в тексте «Сказания», например, последовательно фигурирует в качестве повествовательной подробности число 4. При этом должно отметить однообразие приема введения данной нумерологемы в рассказ и, похоже, настоятельное однообразие.

Так, впервые означенная нумерологема появляется в эпизоде, посвященном первой встрече узнавшего о выступлении Мамая против Руси Дмитрия Ивановича с митрополитом Киприаном. Святитель якобы посоветовал князю откупиться от ордынского темника дарами вчетверо большими, чем обычно: **«Вам подобает православным християном, князем русским тех нечестивых дарми утоляти *четверицею* сугубо...»**[78].

Затем, описывая первую встречу передовых монголо-татарских отрядов с русскими после переправы последних через Дон, автор «Сказания» почему-то утверждает, будто супостатам примерещилось, что войско Дмитрия Ивановича вчетверо больше их собственного: «...**божьим промыслом много видеша людей** (русских. – *В. К.*) **и поведоша царю своему** (Мамаю. – *В. К.*), **яко *четверицею* множае их**»[79]. В Киприановской редакции данное известие отсутствует[80].

По знаменательному совпадению, с этим соотношением идеально согласуется соотношение убитых в сражении. После битвы князь Дмитрий Иванович, осмотрев место «**побоища**», оказывается, понял, что его воинов было «**бита много, а *четверицею* поганых**»[81]. В Киприановской редакции эта деталь не отмечена[82], а в Распространенной изменена: «**седмерицею**»[83].

Аналогичный сопоставительный смысл, видимо, имеют и указания, что в ходе битвы видели, как князь Дмитрий Иванович лично сражался «**с *четырме* печенеги**»[84], что после поражения Мамай «**побеже с *четырьми* мужи**»[85] (Киприановская редакция указывает неопределенно: «**в мале дружине**»[86]), что если некогда, согласно утверждению княгини Евдокии, на Калке было убито «**православных христиан *400000***»[87] (в вариантах *О* и Ермолаевском, а также в Летописной и Распространенной редакциях этой подробности нет[88], исключена она – вместе с текстом плача Евдокии – и из Киприановской редакции), то теперь, по свидетельству князя Владимира Андреевича, против Мамая выступило войско русских в количестве «***400000* кованой рати**»[89] (в варианте *О* и версии по Ермолаевской рукописи, а также в Летописной редакции уточнение о количестве русских войск отсутствует[90], в Киприановской редакции: «**вящше четыреxсот тысящъ**»[91], в Распространенной – «**множество избранных витезей**»[92]).

Наконец, только в рассматриваемом варианте «Сказания» (кроме списка Унд. 578) имеется уточнение о том, что весть о победе русских достигла Москвы «**в *четвертый* день после бою**»[93]; только здесь – отличительно от всех других повествовательных версий памятника, составленных в XVI в. (за исключением отчасти Киприановской редакции), – дважды отмечен факт, что, возвращаясь после победы с поля Куликова в Москву, князь Дмитрий Иванович по пути останавливался в Коломне и оставался там «***4* дни**»[94] и что, прибыв в Москву, он до своего отъезда к преподобному Сергию также оставался там «***4* дни**»[95].

Очевидно, что указанные мелкие подробности зачем-то были нужны составителю текста *У*. Какие-то он заимствовал из других источников (например, из «Задонщины»), какие-то ввел в повествование самовольно, но в любом случае факт повторения им числовой детали создает эффект нарочитости и специального акцента. И это тем более представляется значимым, что ведь такие детали почти всякий раз условны, а в некоторых случаях, очевидно, гиперболичны.

Между прочим, в тексте «Сказания о Мамаевом побоище» четверицы, приведенные явно, то есть обозначенные лексически, не одиноки. Им, например, коррелируют последовательно и обычно однотипно введенные в рассказ неявные, описательные четверицы. Например, не раз отмечается, что русскую коалицию против Мамая возглавляли именно четыре князя – Дмитрий Иванович Московский с братом Владимиром Андреевичем Серпуховским и двое Ольгердовичей, Андрей и Дмитрий. При этом именно текст варианта *У* особенно насыщен подобными повествовательными формулами:

1. «**Князь же великий нача думати з братом своим князем Владимером и с литовскими князми: Зде ли паки пребудем или Дон перевозимся?...**»[96] (в Киприановской редакции данная количественная определенность уничтожена: «**Тогда князь великы Дмитрей Иванович призва к себе брата своего Володимера Андреевичя, и вся князи, и воеводы, и велможи, и нача советовати с ними...**»[97]).

2. «**Начен же князь великый Дмитрий з братом своим с князем Володимером и с литовскими князми, с Ондрием и з Дмитрием Олгердовичи, до 6-го часа полци учреждали...**»[98] (в Киприановской редакции этого текста нет)[99].

3. «**Князь же Володимер Андреевич ста на костех под черным знаменем и не обрете брата своего великаго князя в полку, токмо литовские князи...**»[100] (в Киприановской редакции количественной конкретики нет: «**Возвратив же ся князь Володимер Андреевич и ста на костех, и виде множество избиеных... нача князь Володимер искати брата своего великаго князя Дмитриа Ивановича и не обреете его, и биашеся главою своею...**»[101]).

Нижеследующие описательные количественные указания обнаруживаются только в тексте *У*.

4. «**Рече же князь великый брату своему Володимеру и князем литовским: Братиа моя милая, пению время, а молитве час!**»[102].

5. «**Иде князь великый з братом своим с князем Володимером и с литовскими князми на град Москву...**»[103].

6. «**И изыде** (Дмитрий. – *В. К.*) **из церкви съ своим братом князем Володимером и с литовскыми князьми, поиде в церковь святыа Богородица...**»[104].

7. «**И поиде князь велики к отцу преподобному Сергию и з братом своим и с литовскыми князьми...**»[105]. О поездке Дмитрия Ивановича в Троицкий монастырь сообщает и Киприановская редакция, но без указания на состав сопровождающих его лиц[106].

Любопытно, что и во главе войска монголо-татар непосредственно на поле Куликовом – правда, согласно только единственному упоминанию – были тоже как бы четыре командира: «**Безбожный же царь** (Мамай. – *В. К.*) **выеха на высоко место с тремя князьми, зря пролития крове человечьская**»[107] (в Киприановской редакции иначе: «**Нечестивый же Мамай с пятма князи болшими взыде...**»[108]).

Стало быть, по большинству версий «Сказания» XVI в. выходит, что русская четверица победила четверицу ордынскую.

В памятнике привлекают внимание и другие повествовательные особенности. Например, описание Куликовской битвы здесь, в отличие от «Задонщины» и «Летописной повести», предварено рассказом об удивительных явлениях, которые имели особое, таинственно-предвещательное значение. И опять-таки именно о четырех таких явлениях сообщает составитель данного текста.

Дважды это были предзнаменования как бы естественного характера. Так, во время переправы через Дон с поля Куликова слышался вой волков, грай галок и орлов, мнилось, будто деревья и трава никли долу. Все это сулило «**смерть**», но для «**поганых**» смерть «**на погибель живота**», а для «**правоверных**» смерть на радость, во исполнение «**обетования прекрасных венцов, о них же прорече преподобный Сергий**»[109]. Вновь то же самое повторилось в самый канун сражения во время гадания воеводы Дмитрия Боброка Волынца: со стороны мамаева войска слышался людской, волчий, птичий «**стук велик и клич**», – «**грозу подающе**», со стороны русских были «**тихость велика**» и вспышки света («**от множества огнев снимахуся зари**») – «**добро знамение**»[110]. Дважды также были поданы предзнаменования мистического свойства. Одно опять связано с Дмитрием Волынцом. Так, стремясь предугадать итог сражения, он ради особой «**приметы**» приник ухом к земле и тогда уловил рыдания. При этом с одной стороны слышалось, будто «**некая жена**» оплакивает «**ельлинским гласом чад своих**», а с другой – будто «**некая де-**

вица» всхлипнула «**аки свирель плачевным гласом**». Все это, по толкованию тайноведца, указывало на поражение «**поганых**» и победу «**крестьян**» при многом их «**падеже**»[111]. Одновременно с гаданием Боброка одному бывшему в дозоре русскому воину Фоме (Кацибею) привиделось, как «**на высоте облак**» два светлых юноши, явившись «**от полуденныя страны**», посекли мечами «**некый полк от востока, велик зело**»[112].

Обнаруживаются в «Сказании о Мамаевом побоище» и еще более скрытые четверицы. Так, его автор, повествуя о Куликовской битве, пользуется весьма развитой системой ретроспективно-исторических образов. Однако в идейном отношении наиболее важны образы, посредством которых демонстрируется историософское значение именно противоборства между московским князем Дмитрием Ивановичем и Мамаем, между Русью и монголо-татарами, между христианством, народом-богоносцем и безбожием, погаными. Данная смысловая антитеза особенно последовательно соблюдена в тексте версии *У* Основной редакции. Внешне она оформлена как аналогия, содержащаяся в авторской речи или в речи персонажей повествования: с ее помощью, условно говоря, настоящее сопоставляется с прошлым, оценивается через таковое. При этом глубина ретроспективного взгляда варьируется: он направлен и в ветхозаветную историю, и в раннехристианскую историю, и в собственную русскую историю.

Принцип сравнительного описания событий реализован уже в начале произведения, – авторским введением к последующему рассказу о «**брани на Дону**», в котором выступление Мамая против Дмитрия Московского отождествляется с войной мадианитян против израильтян и с поражением первых израильским судьей Гедеоном[113] (в Киприановской и Распространенной редакциях это сравнение отсутствует)[114]. Данной аналогией автор «Сказания» сразу же обозначает, несомненно, весьма значимое для него тождество: Русь – это Израиль. Другими словами, Израиль как народ Божий в ветхозаветной истории представлялся ему сакральным прообразом Руси – народа Божия в истории христианской[115]. Далее в его тексте подобные аналогии встречаются еще не раз. Так, оценивая захватнические планы Мамая, он вспоминает о хане Батые, пленившем Русскую землю подобно тому, как в древности вавилонский царь Навуходоносор пленил Иерусалим, а позднее это же сделал римский император Тит[116]. Затем уже сам «безбожный царь» в своем послании к Ольгерду Литовскому и Олегу Ря-

занскому собственные завоевательские намерения хвастливо сравнивает с разгромом Иерусалима древним – эпохи Вавилона – халдейским народом[117] (в Киприановской редакции этого сравнения нет)[118].

Но думается, в контексте настоящего исследования все же наиболее показательны историософские размышления именно главного героя рассматриваемого произведения и главного защитника Руси Дмитрия Ивановича о его противостоянии коварному и безжалостному противнику. Получив известие о выступлении Мамая, великий князь, по воле автора «Сказания», молитвенно просит Господа подать ему помощь в борьбе с ним подобно внезапному чудесному избиению ассириян, некогда, при иудейском царе Езекии, осадивших Иерусалим[119] (в Киприановской редакции это сравнение, как и текст самой молитвы, отсутствует)[120]. Далее в другой своей молитве к Богу он вспоминает (имея в виду, очевидно, апокрифическое предание) о том, как родоначальник израильского народа Иаков убил своего брата Исава[121], родоначальника идумеев (между прочим, бывших злейшими врагами Иерусалима)[122]. При этом важно отметить, что данное упоминание варианта *У* уникально, поскольку в других созданных в XVI в. версиях «Сказания» его нет[123], за исключением Киприановской, в которой сюжетно-повествовательная структура рассматриваемого раздела и, соответственно, ход событий иные.

Итоговое значение в плане ветхозаветных параллелей имеет молитва Дмитрия Ивановича после гадания Боброка и видения Фомы Кацебея о помощи Бога: **«...помози нам, яко же Моисею на Амалика, и яко Давиду на Голиада, и пръвому Ярославу на Святополка, и прадиду моему великому князю Александру на хвалящегося суромского короля разорити его отчества...»**[124] (в Киприановской редакции текст этой молитвы отсутствует)[125]. На мой взгляд, однако, эта молитва является еще и ключевой. Прежде всего, потому, что в ней упомянуты именно четыре случая божественного заступничества в делах *справедливой* борьбы. Но если учесть содержащиеся в ней библейские сравнения, то получится, что в «Сказании» собственно образ главного героя четырежды представлен в ветхозаветном ретроспективном свете. Причем, согласно воле автора, московский князь сам, лично, соотносит себя по своему положению перед лицом утеснителя Руси с древними богоизбранниками и защитниками Израиля Езекией, Иаковом, Моисеем и Давидом, как бы осознавая свое наследническое значение по отно-

шению к ним. Тем самым, видимо, составитель литературного памятника подчеркивал, что победа Дмитрия Ивановича над Мамаем есть так же, как и победы древних библейских героев, исполнение промысла Божия. Между прочим, в цитированной молитве великий московский князь сопоставляет себя также с прежними русскими князьями – Ярославом Мудрым и Александром Невским, припоминая при этом об их борьбе, соответственно, со Святополком Окаянным и шведским королем Эриком Эриксоном. И опять-таки имеет место удивительная повествовательная последовательность. Оказывается, на подобное тождество в «Сказании» наряду с приведенным сравнением указано еще три раза. Сначала устами союзников Москвы князей Дмитрия и Андрея Ольгердовичей в дни подготовки к походу: «**Аще хощеши, княже, крепка войска, то повели возитися за Дону... Ярослав перевозися реку, Святополка победи, и прадед твои князь великыи Александр, иже реку перебреде, короля победи...**»[126] (в Киприановской редакции этого сравнения нет)[127], затем в радостной речи о победе, обращенной после битвы князем Владимиром Андреевичем к раненому Дмитрию Ивановичу: «**Радуйся, княже наш, другий Ярослав, новый Александр...**»[128], наконец в приветствии митрополита Киприана в момент триумфального прибытия победителей в Андроников монастырь, воспроизводимом, между прочим, только в тексте *У*: «**Радуйся, княже наш... Новый еси Александр, вторый Ярослав...**»[129]. То есть, выходит, и данная историческая аналогия введена в текст рассматриваемой повествовательной версии «Сказания» четырежды и через посредство четырех персонажей повествования.

Не столь нумерологически определенно ретроспективный взгляд составителя исследуемого текста обращен к раннехристианской истории. Дважды Дмитрий Московский соотнесен в нем со святителем Василием Великим, причем сначала в речи митрополита Киприана[130], а затем почти слово в слово в речи самого князя, воспроизведенной только в тексте *У*[131]. И дважды Дмитрий Иванович сопоставляется с византийским императором Константином Великим – в просительных молитвах перед боем, сначала в общей, всего русского воинства: «**Боже... дарүй православномү князю нашемү, яко Константинү, победү...**»[132] (эта молитва, и, соответственно, сравнение, отсутствует в Киприановской редакции), затем в его личной: «**Тебе... надеюся... крестү, иже сим образом явися... Константинү...**»[133]. То есть все-таки получается, что в целом принцип четверичной

апелляции к прошлому применительно к образу главного героя описываемых событий в тексте варианта *У* Основной редакции «Сказания» выдержан. И замечательно, что здесь отсутствует (подчеркиваю это!) еще одна аналогия с раннехристианской историей. Так, согласно тексту *О* и Ермолаевскому списку Основной редакции, а также Летописной и Распространенной редакциям, великий князь в речи к войску перед началом битвы, настаивая на идее своего личного и ответственного единства с подвластным ему народом, вспоминает о мученической смерти при царе Юстиниане воеводы Арефы, вместе с которым были убиты и его воины[134]. Начало и конец этой речи в тексте *У* сохранены, а вот всю историческую ее часть с рассказом о мученичестве составитель последнего убрал[135] – возможно, именно ради соблюдения избранного им четверичного структурного принципа (в Киприановской редакции данная речь отсутствует целиком).

Кстати, показателен и экскурс в историю столкновения епископа Кесарии Каппадокийской Василия с древним гонителем христиан римским императором Флавием Клавдием Юлианом, прозванным Отступником. Его делает митрополит Киприан во время первой своей беседы с Дмитрием Ивановичем. Он советует князю попытаться сначала остановить Мамая увеличенным вчетверо откупом. И если данное средство не поможет, то, по убеждению святителя, с Мамаем произойдет согласно сказанному: **«Господь гръдым противится, а смиреным дает благодать»**. Уверенность в своей правоте Киприан иллюстрирует примером: **«Тако же случися великому Василию в Кесарии. Егда отступник *Ульян* идый в Перс и хотя разорити град его, Василей же помолися Господу Богу съ всими христианы, и собра много злата, и посла к нему, дабы утолити того преступника. Он же паче възъярився. Господь же посла на него воина своего *Меркуриа*, и изби их Меркурей Божиею силою и злаго отступника *Ульяна* съ всими силами его. Ты же, господине, возми злато, еже имаши, пошли противу его»**[136]. Этим примером вместе с тем противоположение «Василий – Юлиан» отождествляется с противоположением «Дмитрий – Мамай». Аналогия оказывается полной, если иметь в виду также, что и в том и другом случае ради смирения гордых и возвышения смиренных с Небес чудесно и таинственно была подана благодатная помощь: прежде в лице святого великомученика Меркурия Кесарийского (III в., память 24 ноября)[137], теперь в лице благоверных князей Бориса и Глеба.

Однако цитированный текст весьма интересен другой своей особенностью, а именно стремлением его автора к удвоению имен, которое явно согласуется с отличающей его нумерологической манерой повествования (в Киприановской редакции присущая тексту *У* гармония удвоения разрушена)[138]. Во-первых, подобного стремления не обнаруживают составители текста *О* Основной редакции «Сказания» и текстов Летописной и Распространенной редакций: также воспроизводя данную речь Киприана, они при этом лишь по одному разу упоминают Юлиана и Меркурия[139]. Во-вторых, при подобном стремлении автора *У* оказывается, что во всем его тексте имя Юлиан в качестве аналогии к имени Мамай встречается, как нарочно, четыре раза. Впервые в самом начале «Сказания», от лица повествователя: **«Он же безбожный царь нача рвением диаволим подвижим быти, пръвому отступнику царю Батыю и оному *Ульану* въздревнова...»**[140] (в Киприановской редакции данное чтение отсутствует) – и в четвертый раз в не известном по другим версиям памятника эпизоде о прибытии князя после победы в Коломну, а именно в его собственном историческом экскурсе во время беседы с **«архиепископом»**, который есть повтор и близкая парафраза ранее услышанного им воспоминания Киприана (**«Аз бо, отче, велми от них смирихся, събрал есмь злата много и послах противу ему. Он же паче возъярився на христианскую веру и на свою пагубу разжен диаволом. Тако, отче, случися в Кесарии великому Василию, егда отступник веры Христовы, закону попратель *Ульян* царь, иде ис Перс на великаго Василья и хотяще разорити град его...»**). И знаменательно, что, говоря вслед за Киприаном о Юлиане Отступнике, Дмитрий Иванович четырежды повторяет имя его мистического победителя (**«...Василий же помолися Богу со всеми християны, и собра злата много, и посла противу ему. И безбожный же възъярився. И посла на него Господь Бог воина своего *Меркурия*, и изби его *Меркурий* Божиею силою съ всеми силами его. И уби *Меркурей* воиска его 900 кованые рати. Не токмо сам *Меркурей* изби его, но ангели Божьи на помощь приидоша ему»**)[141]. Это воспоминание так же является очевидной исторической параллелью: как некогда посланник Христа Меркурий, помогая Василию Великому, уничтожил гонителя христиан Юлиана, так теперь святые сродники Московского князя Борис и Глеб способствовали победе над нечестивым Мамаем. Но поскольку данный текст читается только в версии *У*, постольку в нем победа русских на поле Куликовом вновь предстает в мистико-символическом

свете четверицы – дополнение, опять-таки вскрывающее системный подход книжника.

Очень важную семантическую нагрузку в тексте «Сказания о Мамаевом побоище» несут поэтические образы битвы как пира, которые принято связывать с воинской повествовательной традицией народно-эпического склада[142], но которые на самом деле автором произведения были переосмыслены в духе представлений об истинном стоянии за христианскую веру, о жертвенном служении Христу. При этом весьма знаменательно, что опять-таки только в варианте *У* Основной редакции памятника введение этих метафор-символов в рассказ организовано посредством четырехкратного повтора. И надо сказать: как очевидна смысловая заданность подобных рефренов, так, вероятно, оправдан и их числовой код. Во всяком случае, трудно вновь не подумать о системности образного украшения сюжетно-композиционной структуры текста.

Так, четыре раза в ходе повествования о Мамаевом побоище появляется образ вкушения хлеба. И при этом значимо подвижна его иносказательная семантика.

1. Сначала – по связи с захватническими планами Мамая и, соответственно, со значением тунеядского и грабительского насыщения с чужого стола: перед выступлением против Руси Мамай **«заповеда всем улусом своим, яко да ни един не паши хлеба и *будете готови на руския хлебы*»**[143] (в Киприановской редакции этого чтения нет, а вот в Летописной редакции это образ – в нарушение четверичной структуры – усилен повтором в речи русского разведчика Василия Тупика: **«...осени ждет, хощет бо на осень бытии на русские хлебы»**[144]).

2. Далее – по связи с подготовкой князя Дмитрия Ивановича к отпору. И уже с иной смысловой нагрузкой. Вкушение хлеба есть теперь и споспешествование победе русских, и предзнаменование поминальной тризны об убиенных. Во время пребывания князя в Троицком монастыре после литургии **«моли его святый игумен Сергий съ всею братиею, дабы вкусил хлеба»**, и, хотя Дмитрий торопился, он все же внял убеждению Сергия, остался на трапезу **«и *вкуси хлеба*»**, после чего получил благословение старца с предсказанием о победе и об уготованных многим его воинам смертных венцах[145].

3. Определяющее значение образ вкушения хлеба обретает в свидетельстве «Сказания» о новом благословении русскому воинству, полученном от преподобного Сергия перед самым началом битвы. На этот раз данное действо символизиру-

ет собой единение с Богом, является знаком евхаристического упования на помощь Божию воинам Христовым в их смертной борьбе. Ибо вместе с благословенной грамотой князь получил «**знамение от старца - посланный хлебец богородичный. *Потребив же хлеб святый*, простер руци на небо, въспи велицим гласом: Велико имя Пресвятыя Троица!..»**[146].

4. Наконец о вкушении хлеба говорится как о благодарении за успех русского воинства в битве с Мамаем, причем, еще раз повторю, только в варианте *У* «Сказания». После победы князь Дмитрий Иванович вновь посещает преподобного Сергия. «**И ту слушав святыа литоргиа. И рече старец: Вкуси, господине, хлеба от нашей нищеты! Князь же великий послуша его и *вкуси хлеба* у святыя обители тоя, и въстав от трапезы, и повеле наряжатися всем...»**[147].

С образом вкушения хлеба прямо связан образ чаши. Опять-таки только в тексте *У* Основной редакции «Сказания» князь Дмитрий Иванович по случаю сражения с Мамаем произносит именно четыре речи, развивая в них тему чаши, прежде введенную в повествование самим автором, но введенную с традиционным эпическим смыслом смертного подвига ради славы: «**подвигошася русские сынове... медвеныя чаши пити и стеблия виннаго ясти, хотят себе чести добыти и славнаго имени»**[148] (в Киприановской редакции данное чтение отсутствует). В речах же Дмитрия образ чаши обретает уже значение добровольного смертного мученичества ради веры, осложненное коннотацией причастия крови Христа:

1. Ночью перед самым боем: «Братия моя милая, сынове христианстии... утре бо имамы вси *пити общую чашу*, ту бо имат Бог поведеныя, ея же еще, друзи мои, на Руси возжелеша уповати на Бога живаго»[149] (в Киприановской редакции указанного чтения нет).

2. Утром перед началом боя: «Братиа моа милая, противу доброй вашей речи не могу отвещати, мене бо вы ради вси подвигостеся... мене бо ради единаго *общую чашу имате пити*...»[150] (в Киприановской редакции это чтение упразднено).

3. После боя перед телом погибшего Пересвета: «Видите, братья началника, той бо победи подобна себе, от того было многим *пити горкую чашу*»[151].

4. Наконец, в Троицком монастыре после победы: «Твои, отче, изволницы, мои служебници, теми победих врагы своа... А толко бы, отче, не твой въоружитель Пересвет, ино было бы, отче, многим христианом от того *пити горкую чашу*»[152]. Еще раз

подчеркну: эта четвертая речь и, соответственно, образ чаши отсутствует в других редакциях памятника, созданных в XVI в.

Вполне ясной семантикой обладает в «Сказании» и образ венцов. Однако, в отличие от образа чаши, он совершенно лишен народно-эпических смысловых оттенков и всецело связан с христианским представлением о мученичестве, святости и вечном блаженстве. Зато так же введен в рассказ четырежды, хотя лексически обозначен более четырех раз:

1. В пророческой речи преподобного Сергия к князю Дмитрию Ивановичу: **«Сие замедление сугубо ти поспешение будет! Не уже бо ти венец сия победы носити, но впредь будущих летех, а инем уже *мнозии венце плетутся*!»**[153].

2. В авторском суждении о восприятии русскими природных знамений, случившихся по переправе через Дон: **«Правовернии же человеци паче процветоша, радующеся и *чающе свыше оного обетованна прекрасных венцов*, о них же прорече преподобный Сергий»**[154] (в Киприановской редакции этого чтения, равно как и образа, нет).

3. В речи Дмитрия Ивановича к воинам во время расстановки войск перед боем: **«Отцы и братия, Господа ради подвизайтеся, святых ради церквей и веры христианскыя! Сия бо смерть на живот вечный! Ничто земнаго помышляйте! Не уклонимся убо на свое, о воины, да *венцы победными увяземся* от Христа Бога, спаса душам нашим!»**[155] (из текста Киприановской редакции данное чтение исключено).

4. В рассказе некоего **«самовидца»** о чудесном явлении ему во время боя, когда он вдруг – **«в шестую годину дни»** – узрел, как из багряного облака протянулись к русским воинам руки и **«кааждо дръжаще венци, ова же яко проповедническа и пророческа, ины же яко некия дарове. Егда же наставшу 6-му часу, *мнози венцы от облако того отпустишася на главы христианскня*»**[156] (в Ермолаевском списке нет самой подробности о венцах[157], а в Киприановской редакции – и рассказа об этом видении в целом).

Между прочим, указанный здесь шестой час имел какое-то особое значение для составителя варианта *У* Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище». Действительно, помимо эпизода о видении венцов во время боя, он припоминает об этом часе как некоей вехе еще три раза. Впервые – сразу вслед за рассказом о переправе русских через Дон (при этом, надо отметить, сохранившийся текст заметно испорчен): **«Вестници же прискоряют, яко приближаются напрасно безакон-**

нии. Яко *[в] 6-й час* **приближими [Семен Мелик] з дружиною своею. По них же татарове толико гониша...»**[158] (в Киприановской редакции это чтение отсутствует). Далее в «Сказании» о шестом часе сообщается при описании дислокации русских войск: **«Начен же князь великый...** *до 6-го часа* **полци учреждали»**[159] (в Киприановской редакции этого чтения нет). Следующее указание на шестой час касается уже, подобно свидетельству о чуде с венцами, кризиса в ходе сражения: *«Уже 6-му часу наставшу,* **Божиим попущением, а наших ради грех, начаша одолевати погании»**[160] (согласно варианту *О* Основной редакции, это пришлось на *седьмой* час[161], в Киприановской же версии вообще нет собственно хронометрического указания[162]). Таким образом, в рассматриваемом повествовательном варианте «Сказания» шестой час как особый (видимо, ключевой) момент дважды упоминается в контексте рассказа о изготовке русских к битве с Мамаем и дважды – в контексте рассказа об их последнем напряжении в борьбе с одолевающим противником. Иначе говоря, здесь сознание (внимание) читателя четырежды, как и посредством исторических аналогий или батальных метафор-символов, побуждается к какому-то ассоциативному представлению и мыслительной работе. Другими словами, образная структура литературного памятника по варианту *У* обнаруживает вполне отчетливую последовательность построения. Составитель этой версии явно любит повторы историко-ретроспективных, поэтических, хронометрических образов, но повторы обязательно четырехкратные и повторы особенно значимых образов, которые, в сущности, раскрывают его собственную идейную трактовку описываемых им событий.

Однако системность создателя текста *У* проявляется не только в структуре образного обеспечения рассказа. Вообще вся структура данного литературного варианта, собственно алгоритм повествования, его сюжетно-композиционная организация подчинены принципу четверичности.

Между прочим, только данная версия «Сказания о Мамаевом побоище» среди прочих редакций XVI в. поддается полноценному (хотя и условному в силу нечеткости границ) делению на четыре части – введение, два основных раздела и заключение. Правда, на четыре же части можно поделить и Киприановскую редакцию, но в таком случае по составу и содержательно они окажутся заметно отличными от рассматриваемого текста, особенно в последнем разделе.

Введение (от начала **«Хощем, братие, начати брань новыя победы...»**[163] до слов **«Ныне же сего Олга Рязанского второго Святополка нареку»**[164]) посвящено врагам великого князя Дмитрия Ивановича. В нем речь идет о Мамае, его замысле **«Русью владети»** и сговоре Олега Рязанского с литовским князем Ольгердом (на самом деле Ягайлом).

Вторая часть (от слов **«Слышав же то князь великый Дмитрий Иванович, яко гредет на нь безбожный царь Мамаи...»** до обращения князя к княгине Евдокии **«Жено, аще Бог по нас, то кто на нас?»**[165]) повествует о духовной подготовке Дмитрия Ивановича к выступлению против Мамая.

В третьей части (от слов **«И пакы князь великы взыде на избранный свой конь...»** до слов Дмитрия Ивановича к Владимиру Андреевичу и литовским князьям после приказа о возвращении домой: **«Слышав же то Олгерд литовский, что победи князь великый Дмитрий, Мамаа одоли»**[166]) описаны все военные действия: движение русских навстречу Мамаю, собственно битва, прощание с погибшими и конец Мамая.

Заключение (от слов **«И по сем рече князь велики Дмитри: Слава...»** до конца **«...и приде на град свои Москву, и сяде на своем княжении, царствуя въ векы»**[167]) представляет собой рассказ о триумфальном возвращении победителей домой. Схожий в некоторой части сведений рассказ содержит и Киприановская редакция (от слов **«Таже посем глагола князь великы Дмитрей Иванович к брату своему, ко князю Владимеру Андреевичу...»** до конца **«...со многими дары ко царю Тохтамышу, и ко царицам его, и ко князем его»**[168]).

Замечательно, что уже в первом разделе «Сказания» обнаруживается тяготение к структурной четверичности. Так, рассматривая факт ордынского нападения на Русь как результат **«попущения Божия от наваженья дьяволя»**, автор прежде всего выражает свое общее отношение к этой реальности парафразом библейской сентенции: **«Господь же елико хощет, то творит!»**[169] (ср.: *Пс. 113:11*; в Киприановской редакции этой библейской сентенции нет). Но вот далее в его тексте, на легко обозримом повествовательном пространстве, этот тезис в виде авторских ремарок звучит еще четыре раза, причем именно как конкретная импровизация, то есть уже применительно к Батыю: **«Ослеплену же ему очима, того *не разуми*, яко Господу годе, тако и бысть»**[170] (в Киприановской редакции данная ремарка автора отсутствует), Мамаю: **«*А не ведый* того, яко Господня рука высока есть»**[171] (в Киприановской редакции этого автор-

ского замечания нет) и Олегу Рязанскому с Ольгердом Литовским: **«Не ведяху бо, что помышляюще и что глаголюще, аки младыя дети несмысленыя *не ведяху* Божия силы и владычня смотрения»**[172] (в Киприановской редакции указанное утверждение опущено), **«Они же скудни умом велми възрадовашеся о суетне привете безбожного царя, а *не ведуще*, яко Бог власть дает, ему же хощет»**[173] (в Ермолаевском списке Основной редакции означенной авторской оценки не обнаруживается). Другими словами, во вступительном разделе «Сказания» по версии *У* (и, видимо, как в первоначальном тексте) четырежды повторенным рефреном звучит ироническая констатация относительно глупости не разумеющих промысла Божия врагов Руси.

В последующих трех разделах рассматриваемого памятника литературы стремление книжника подчинять свое изложение принципу четверичной организации проступает заметно ярче.

Собираясь с духом на отпор Мамаю, московский князь ищет поддержку у авторитетнейших представителей Церкви. При этом в отличие от «Летописной повести» в «Сказании о Мамаевом побоище» сообщается именно о четырех визитах Дмитрия Ивановича: сначала якобы дважды побывав у митрополита Киприана, он затем посещает преподобного Сергия и после того вновь встречается с Киприаном[174]. На удивление, и структура рассказа об этих визитах также хранит печать четверичности. Так, при описании первых двух встреч князя автор «Сказания» воспроизводит именно четыре митрополичьих речи к последнему. Сначала святитель адресует ему вопрос о причинах гнева Мамая: **«Повежь ми, господине, чим еси к нему не исправился?»** — и размышление о смирении вместе с советом попробовать сначала откупиться от Мамая: **«Видиши ли, господине, попущением Божиим, а нашим съгрешением идет пленити землю нашу... Ты же, господине, возми злато, еже имаши, пошли противу его»**[175]; затем вновь задает вопрос: **«Ты убо, господине, каковы обиды не сътворил ли еси им?»** (в Ермолаевском списке указанный вопрос опущен) и вновь дает совет, только теперь совет сопротивляться: **«Сыну и господине, просветився веселыма очима... именем Господним противися им, и Господь в правду будет помощник...»**[176]. Подобно Киприану, с четырьмя речами лично к Дмитрию Ивановичу обращается и преподобный Сергий: 1) **«Сие замедление сугубо ти поспешение будет...»** (см. выше); 2) **«Поиде, господине, [против супостат своих] Бог да будеть ти помощник!»**; 3) **«Имаши победити враги своя, елико довлеет твоему господьству!»**; 4) **«Се ти мои оружници, а**

твои изволници!»[177] (в Летописной редакции пять речей святого старца[178], в Киприановской – шесть[179], в Распространенной – семь[180]; к тому же содержание совпадающих речей воспроизведено иначе).

Аналогично в варианте *У* построен рассказ о последнем дне князя в Москве, выпавшем, согласно весьма кстати имеющемуся здесь уточнению, именно на четверг, то есть на четвертый день седьмицы (27 августа; Летописная редакция неправильно указывает на 19 августа[181]), если первым днем считать понедельник, а не воскресенье. День этот князь провел в молитвах. Повествователь воспроизводит четыре молитвенных монолога князя (в Киприановской повествовательной версии вообще не сообщается о молениях Дмитрия Ивановича)[182], при этом, кстати, подчиняя их структурное построение числовому коду соответственно общей нумерологической организации своего повествования.

Три были произнесены им в Успенском соборе. Первая молитва перед образом Спасителя: **«Господи, Боже наш, владыко страшный и крепкый, воистинну бо ты еси царь славы! *Помилуй* нас грешных! И *остави* нас! И *не отступи* от нас! Суди, Господи, обидящим нас! И *возбрани* борющаа нас! *Приими* оружие и щит! И *въстани* в помощь мне! *Дай же* ми, Господи, победу на противныя враги, да ти познают славу твою!»**[183] (восемь императивов). В Летописной редакции данный текст, однако, разделен на два текста[184]. Вторая молитва перед образом Богоматери: **«О чудотворная Госпоже, царице всея твари и человечьскаа заступнице, тобою бо познахом истиннаго Бога нашего, въплощьшагося и рождьшагося от тебе! Не даждь в разорение града сего поганым еллином, да не осквернять святых церквей и веры християнскыя! На тя бо надеемся, еже в молитвах к Сыну твоему, яко твои есмя раби! Вем[ы], Госпоже, яко хощеши и можеши нам помощи на противныя враги, иже не признают имени твоего!»**[185] (четырехчастность по смыслу и цели высказывания). Третья молитва перед образом святого митрополита Петра: **«О чюдотворный святителю Петре, по милости Божии чюдеса дееши непрестанно! Ныне приспе ти время молитися о нас к общему Владыце всех нас! Ныне убо сугубо ополчишися супостати погании на град твой Москву! Въ оружии крест! Тебе бо Господь нам прояви, последнему роду нашему! Вжег тя на свещници высоци! Тебе бо о нас подобает молитися! Ты бо еси страж наш крепкый от противных нападений, яко твоя есмя паствина!»**[186] (восьмичастность).

Четвертая же молитва была прочитана князем в Архангельском соборе над «**гробом православных князей и прародитель**», и двоичный ее строй гармонирует в плане пропорции со структурой первых трех молитв: «**Истиннеи хранители и православию поборници, аще имате дрьзновение у Бога, *помолитеся* о нашем унынии, яко велико въстание приключися нам и чадом вашим! И ныне *подвизайтеся* с нами!**»[187] (в Распространенной редакции этот текст отсутствует)[188].

Автор «Сказания» в версии *У* Основной редакции и далее в ходе своего изложения реализует принцип нумерологической организации повествования, видимо, как рефлекс собственного представления о должном церемониальном поведении героя и о его этикетном отношении к соратникам. Подобно сюжетно-композиционной схеме рассказа о духовной подготовке московского князя построен и рассказ о том, что и как происходило после сражения.

В самом деле. Вслед за описанием битвы в исследуемом произведении рассказывается о поисках и нахождении великого князя, которого не оказалось «**в полку**». И любопытно, что при этом в тексте *У* воспроизведены четыре речи Владимира Серпуховского, — два вопроса к воинству: «**Братиа моя, кто уведа или кто слыша своего пастыря? Аще ли же преже поражен пастырь разведутся овци, кому сиа честь довлеет?**»[189] (в тексте *О* и в Распространенной редакции эта речь разбита на две)[190]; «**Братья и друзи, аще кто обрящет брата моего жива, то поистинне в первых будет у нас!**»[191] – и два обращения к Дмитрию Ивановичу: «**Радуйся, княже наш... сия же победы честь тебе довлеет!**»[192] (в тексте *О*, а также в Летописной и Распространенной редакциях эта речь от лица *всех* князей и воевод[193], а не от лица только Серпуховского князя); «**Милостию Божиею и пречистыя его Матери и молитвы к Богу сродник наших, святых страстотерпець Бориса и Глеба, и молением святителя Петра и способника нашего и въоружителя Сергия, тех всех святых молитвами побежени суть врази наши, мы же спасохомся!**»[194]. Эпизод также содержит четыре речи тех, кто был причастен к обретению великого князя, – литовских князей: «**Мы мним, яко жив есть, уязвлен велми. Егда в трупе мертвых будет?**»[195]; некоего воина: «**Аз видех его в 5 час бьющеся палицею своею железною крепко, после того еще видех бьющеся с четырме печениги, належахуть бо ему велми иные**»[196] (в Ермолаевском списке Основной редакции и в Распространенной редакции эта речь разбита на две как принадлежащие разным свидетелям)[197];

Стефана Новосельского: **«Аз видих его перед самим приходом твоим, пеша идуща с побоища, уязвлена велми, того ради не могох єму помощи - гоним бех тремя татарины. Но милостиею Божиею єдва от них спасохся, а много пострадах от них!»**[198]; Федора Сабура: **«Князь великий здрав есть, царствует во век!»**[199] (в Летописной редакции текст этой речи сокращен и передан в косвенной, а не прямой форме[200], а в Киприановской редакции опущен[201]). Наконец завершается эпизод четырьмя речами самого, узнавшего о победе, Дмитрия Ивановича, – тремя в виде молитвенных возгласов: **«Сий день, иже сътвори Господь, възрадуемся и возвеселимся в онь!»**[202]; **«Вси веселитеся, людие! Велий еси, Господи, и чюдна суть дела твоя: вечер водворится плачь и заутра радость!»**[203] (в Киприановской редакции текст этой молитвы значительно распространен[204]); **«Хвалю тя, Боже мой, и почитаю имя твое святое, яко не дал еси нас в погибель врагом нашим, не дал еси похвалы иному языку, но суди, Господи, по правде твоей. Аз же въ веки уповаю на тя!»**[205] (в Ермолаевском списке и Летописной редакции этот текст оформлен как два возгласа князя[206], в Киприановской отсутствует[207], а в Распространенной заметно развит[208]) – и одной в виде обращения к Боброку-Волынцу: **«Воистинну, Дмитрие, не ложь твои приметы! Подобает ти всегда воеводою быти!»**[209] (в Киприановской редакции текста данной речи нет)[210].

После этого князь Дмитрий Иванович скорбно объезжает Куликово поле и четырежды останавливается в разных местах, произнося краткие панегирики убитым воинам, – князьям белозерским и Микуле Васильевичу: **«Братиа моя, князи рустии, аще имате дрьзновение, Господа помолите о нас! Веде бо, яко послушает вас Бог, аще с вами вкупе будем»**, – Бренку и другим: **«Брате мой возлюбленный, мене ради убиен еси! Кто бо таков государя деля на смерть дася? Подобен же бе иже от полку Дарьева перскаго, той тако сътвори»**; Семену Мелику: **«Крепкый мой страж, твердо пасомый есмя тобою!»**; Пересвету: **«Видите, братья...»** (текст приведен выше)[211]. Однако на эти свои четыре прощально-хвалебственных речи к мертвым великий князь сам же откликается новыми четырьмя речами к живым, выражающими его благодарность, печаль и попечительскую заботу, а именно к войску: **«Братья моа, князи рустии, бояри местныя и сынове всея Русии, вам подобает служити, а мне вас хвалити и по достоянию почьстити, внегда почести мене Господь Бог. А буду на столе, то имам вас даровати»**; к князю Владимиру Андреевичу: **«Грозно бо, брате, в то время посмотрити: ле-**

жит труп христианский, аки сеннеи стоги, а Дон река кровию текла 3 дни, а река Мечь вся запрудилася трупом тотарским»; к войску же: «**Считайте, брате, коликих у нас воевод нету, колко молодых людей!**» – и опять к войску после подсчета убитых: «**Ныне сна управим: кождо ближняего своего да сохранит, не дадим в снедение зверем христианскаа телеса!**»[212]

Между прочим, в варианте *О* речи Дмитрия Ивановича перед телами конкретно названных убитых воинов предварены его еще одним, общим обращением ко всем убиенным: «**Братиа, русскаа сынове... Положили есте главы своа... за православное христианство!**»[213] А вот из числа обращений к живым здесь наличествует лишь первая речь князя, причем явно дополненная за счет четвертой: «**Братиа моа, князи рускыа и боаре... имам по достоанию даровати вас. Ныне же сна управим: койждо ближняго своего похороним, да не будут зверем на снедение телеса христианскаа!**», – а также его приказ подсчитать потери: «**Считайтеся, братие...**»[214]. Такой же – усеченный – состав княжеских речей к живым содержат Ермолаевский список Основной редакции и Летописная с Распространенной редакции[215]. Что же касается Киприановской редакции, то в ней произведены еще большие сокращения[216].

Иными словами, четко четверичная структура княжеских монологов (в сущности, подводящих итог битве) отличает только текст варианта *У* «Сказания».

Еще более стройна в нумерологическом отношении последняя часть рассматриваемой повествовательной версии, почти полностью оригинальная, как уже отмечалось.

Начинается она опять-таки с воспроизведения четырех речей Дмитрия Ивановича.

Первая речь князя содержательно выражает его готовность оставить место великой беды и великого торжества. Функционально это отходная молитва: «**Слава и ныне, Господь Бог, помилуй нас грешных! А вам, братие, суженое место межи Доном и Днепра, на поле Куликови и на речке на Непрядни. А положили есте головы своя за святыя церкви, и за землю Русскую, и за веру христианскую. Простите, братья, от мала и до велика, в сем веце и в будущем!**»[217] (текст этой речи более развит в варианте *О*[218] и искажен в Ермолаевском списке[219]; в Летописной редакции его уже нет).

Вторая речь Дмитрия Ивановича представляет собой приказ Владимиру Андреевичу: «**Поидем, брате, в свою землю Залискую, к славному граду Москве! И сядем, брате, на своем кня-**

женин и на своей отчине и дедине! А чести есмя собе укупили, славного имени!»[220]

Третья княжеская речь к Владимиру Андреевичу и литовским князьям воспроизведена в виде учительного афоризма: **«Братиа моя милаа, пению время, а молитве час!»**[221]

Четвертая речь к войску, распорядительная: **«Аще же кто идет по Рязанской земли, то не един же ни власу не коснитеся!»**[222]

Следующие четыре речи князя воспроизведены в тексте *У* по случаю его встреч с иерархами Церкви и со своей семьей, то есть отражают торжественность имевшего место церемониального акта.

Первая речь к **«архиепископу»** в Коломне является изъяснительной по содержанию: **«Аз бо, отче, велми от них смирихся... но аггели божьи на помощь приидоша ему»**[223]. Она рассмотрена выше в связи с четвертым и последним упоминанием во всем тексте *У* имени Юлиана Отступника и четырехкратным повторением в ней имени святого Меркурия как исторических примеров борьбы христианства с нехристианством.

Вторую речь – так же изъяснительную – триумфатор адресовал митрополиту Киприану в Андрониковом монастыре: **«Аз, отче, велми пострадах за веру и за великую обиду. И дасть ми Господь Бог помощь от крепкия своа руки. И молитвою святых страстотерпец Бориса и Глеба и игумена Сергия, въоружителя нашего, въоруженнем спасохомся»**[224].

Третья речь в виде благодарственной молитвы произнесена князем там же, в Андрониковом монастыре, перед образом Спаса Нерукотворного: **«Образ Божий нерукотворенный, не забуди нищих своих до конца, не предал еси нас врагом нашим в покорение! И да не порадуются о нас!»**[225]

Наконец, встретив **«во Фролоскых вратах»** княгиню Евдокию и своих детей, князь воскликнул: **«Яко вы царствуете во веки!»**[226], – этими библейскими словами (Исх. 15:18; Пс. 145:10; Прем. 3:8; Прем. 6:21; Лк. 1:33; Откр. 11:15, 22:5) как бы предрекая прочность своего властного наследия.

Далее Дмитрий Иванович, в угоду представлениям составителя варианта *У* о сюжетно-композиционной симметрии повествования, откликается на собственные молитвенные размышления, с которыми он совсем недавно оставил Москву ради смертной борьбы с Мамаем. По возвращении домой он благодарственно припадает к святыням. Соответственно, в рассматриваемом тексте воспроизведены четыре монолога князя. Две молитвы он прочитал в Архангельском соборе, пе-

ред образом Архистратига Михаила: «**Заступник еси во век!**» и перед гробницей его «сродников»: «**Вы есте наши пособници и наши молебници к общему Владыце! Вашими молитвами велми спасохомся от супостат наших**»; и две – в Успенском соборе, перед образом Богоматери: «**Госпоже царице, христианская еси заступнице, тобою есмя познахом истинаго Бога!**» – и перед гробом святителя Петра: «**Ты еси, преблажене Петре, спаситель наш крепкый, твоа есмя паствина, и прояви нам тебе Господь Бог, последнему роду нашему, и вжег тя нам свещу неугасимую. И твоею есмя молитвою велми пострадахом и победихом вся враги**»[227]. Мистическим образом – «**в то же время**» – в Троицком монастыре молитвенным речам Дмитрия Ивановича вторили, по свидетельству автора текста *У*, четыре провидческих речи преподобного Сергия к братии о возвращении русских с победой: «**Весте ли, братиа моа...**»; «**Князь великыи здрав есть...**»; «**Братиа, силнии наши ветри...**»; «**Аз есмь вам проповедах...**» (полный их текст см. выше).

Остается только отметить, что все четырехкратно повторяющиеся в «Сказании», особенно по варианту *У*, монологи довольно последовательно маркированы предваряющим их глаголом «рече». Соответственно, такой неизменный лексический повтор придает повествованию своеобразное ритмическое течение и стилистическое постоянство.

Выявленная особенность сюжетно-композиционного построения текста – посредством изоморфной и потому гармоничной в структурном отношении переклички речей и действий разных персонажей, посредством однообразия стилистических приемов – прекрасно отражает, например, антифонный принцип организации богослужебного последования вообще, которое характеризуется именно ритмичным чередованием разных молитвенных партий в виде возгласов, чтений, стихословий и песнословий. А в целом поэтико-архитектоническая специфика рассмотренного повествовательного варианта со столь планомерно выстроенным комплексом уточняющих, образных, структурно-стилистических повторов, во всяком случае, обличает составителя такового как искусного конструктивиста.

На этом, собственно, можно было бы остановиться, позитивистски ограничив себя ролью наблюдателя и констатацией, что составитель текста *У* Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» явил себя прекрасным зодчим, столь блистательно воплотившим в своем словесном творении

идею «восмерика» на «четверике». Можно было бы лишь добавить, имея в виду проблему датировки памятника, что как раз с конца XV в. на Руси, особенно в Москве и вблизи нее, вдруг распространяется мода на реализацию означенной идеи в каменном, прежде всего шатровом храмоздательстве. Таковы, например, церковь во имя святителя Алексия в Чудовом монастыре (1483 г.), Успенская церковь в суздальском Спасо-Евфимиевском монастыре (1525 г.), церковь Вознесения в подмосковном селе Коломенском (1532 г.)[228].

Однако любопытство, как известно, потому и движитель прогресса, что оно есть не только «увидеть», «услышать», «потрогать» и т. д.; оно также совершенно немыслимо без ответов на вопросы «почему», «зачем», «когда», «как» и т. п. Мало констатировать факт – в нашем случае литературный. Хочется еще его понять, узнать, по крайней мере, его причину и значение. То есть в идеальной научной работе нужно совмещать роль наблюдателя с ролью мыслителя. Трезво понимая, однако, что интерпретация культурно-исторических явлений, особенно отдаленных, очень сложна и почти всегда небесспорна и потому не терпит догматической категоричности.

Исходя из этого соображения продолжу свой дискурс.

Изложенные выше наблюдения над текстом *У* неотвратимо принуждают к рефлексии. Спрашивается, чем обусловлено стремление его составителя вновь и вновь вводить в свой рассказ в качестве повествовательной подробности числа 8 и 4; чего ради он также столь последовательно повторяется, реализуя одни и те же нумероформы, опираясь на, так сказать, умозрительный алгоритм октаэдрической конструкции и квадрисхемы; почему он с удивительным упорством обязательно вносит необходимую поправку в тех случаях, когда в других версиях повествования отсутствует соответствующая числовая деталь, равно как и восьмое или четвертое звено полюбившейся ему системы повторов?

Отвечая на эти вопросы, нужно учитывать, на мой взгляд, следующее.

Прежде всего, важны показания основополагающего для всей христианской культуры источника – Библии. Действительно, в Священном Писании числа 8 и 4 (и кратные им) как детали рассказа являются заметным элементом[229]. И в отдельных случаях их значение как бы связуется с некоей тайной, определяет нечто таинственное, символически соотносится со сферой сокровенного, с комплексом неких отвлеченных идей

или представлений об идеальном, которые, во всяком случае, отражают Божественное предумышление о мире.

Так, в Ветхом Завете число 8 часто указывает на завершительный момент сакрального периода, периода испытаний, очищения и праздника: a) «В течение семи дней приносите жертву Господу; в *восьмой* день священное собрание да будет у вас, и приносите жертву Господу: это отдание праздника...» (Лев. 23:36; ср.: Чис. 29:35; 2 Пар. 7:9; 2 Пар. 29:17; 1 Мак. 4:56, 59; 2 Мак. 2:12; 2 Мак. 10:6); b) «Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий младенец мужеского пола...» (Быт. 17:12).

В Новом Завете число 8 и соответствующий период сопряжены со спасительной миссией Христа: в восьмой день от рождения Сын Человеческий был обрезан и наречен именем Иисус (Лк. 2:21); через восемь дней по исповедании апостола Петра (Лк. 9:20) Он божественно преобразился на горе Фавор (Лк. 9:28); спустя восемь дней после Воскресения Он во второй раз явился Своим ученикам, и при этом состоялось уверение апостола Фомы (Ин. 20:26–29). И вообще, согласно библейскому пониманию, о чем можно судить, например, по истории Всемирного потопа (выжило именно восемь человек), оно спасительно (Быт. 7:13; 8:18; 1 Пет. 3:20; 2 Пет. 2:5). Видимо, поэтому позднейшая христианская мысль в богословии (Беда Достопочтенный) и литургической практике (обряды, связанные с Таинством Крещения) ассоциативно связывала число 8 с личностью Сына Божия (особенно значимо в этом отношении было тождество греческой орфограммы имени Ἰησοῦς числу 888), а также с идеей спасения в будущем веке[230]. Вообще восмерица символизировала вечность, то есть новое время в Царствии Божием, «**пакибытие**», оправдывающее и венчающее собой начало и конец истории божественного творения. Об этом на Руси должны были отлично знать, например, по «Шестодневу» Иоанна экзарха Болгарского, в котором, в собственных дополнениях славянского писателя, была вполне ясно раскрыта диалектика символического и онтологического смысла этого числа: «**...Яко ж седмаго честь дне и подобие и причетие к первому, вън** (Творец. – *В. К.*) **приа и от небытиа приведъй начало бытию вся си твари, еще же и обновление и еже на добро бытие претворение, еже ся зовет и *осмый*, яко же приходящий и *осмый* век образующе яве... преступити к тому дни, иже имат в лепоту по нужи обое** (мысленно представлять тот день, которому свойственно значение и первого и седьмого дней творения. – *В. К.*),

иже и первенец есть в днех, иже и сего деля по божественному закону весь первенец отлучает (предназначается. – *В. К.*) **Богу ...иже ся зовет и *осмый*, яве же есть святая неделя, въ нь же державу смертную и губителную поправ, и упразднив, и въскресе из гроба Исус...»**[231].

Число 4 также является значимым библейским элементом. Причем, вероятно, особенно важным в мистических контекстах Священного Писания. Таков, например, рассказ о видении пророком Иезекиилем херувимов в образе таинственных животных: их было четыре, у каждого имелось по четыре лица, четыре крыла и четыре колеса (Иез. 1:4–18; 10:10–22). Нумерологически аналогичные мистико-символические описания имеются также в «Книге пророка Даниила» (гл. 7:2–17) и в «Откровении святого Иоанна Богослова» (гл. 4:6–8; 9:13–15). Особенно показательны мистические прозрения Апокалипсиса: «...видел я *четырех* Ангелов, стоящих на *четырех* углах земли, держащих *четыре* ветра земли...» (Откр. 7:1), «Город расположен *четвероугольником*, и длина его такая же, как и широта...» (Откр. 21:16). По мнению толкователей, число 4 в подобных случаях символизировало понятие о полноте и законченности[232], являлось образом «спокойного исторического развития христианского мира», – по существу, образом христианства[233]; указывало «на совершенство, устойчивость и постоянство»[234]. Несомненно, исходя именно из такого представления о четверице святой Ириней Лионский полагал принятое Церковью количество «Евангелий» самодостаточным: «Невозможно, чтобы Евангелий было числом больше или меньше, чем их есть. Ибо так как *четыре* страны света, в котором мы живем, и *четыре* главных ветра и так как Церковь рассеяна по всей земле, а столп и утверждение Церкви есть Евангелие и Дух жизни, то надлежит ей иметь *четыре* столпа, отовсюду веющих нетлением и оживляющих людей... *Четверовидны* животные (имеются в виду херувимы Иезекииля. – *В. К.*), *четверовидно* и Евангелие и деятельность Господа. И поэтому даны были человечеству *четыре* главных завета: один при Адаме до потопа, другой после потопа при Ное; третий – законодательство при Моисее, четвертый же, обновляющий человека и сокращающий в себе все, – чрез Евангелие...»[235].

Исходя из сказанного вполне можно думать, что оба числа, столь изобретательно использованные составителем версии У Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище», – восмерица и четверица – должны были восприниматься людь-

ми понимающими как символизирующие само христианство и – конкретнее – как ассоциативно связанные с идеей спасения человечества в Церкви Христовой и его будущего вселения в небесном Иерусалиме.

Остается только выяснить, так же ли трактовал эти числа в отношении их ассоциативно-символической семантики подразумеваемый здесь книжник. Полагаю, при решении данной проблемы нужно опираться на подсказки, оставленные им в исследуемом тексте – чаще всего, видимо, сознательно.

Представляется, что с этой точки зрения особенно любопытен знаменательный смысл использованных в «Сказании» образов хлеба, чаши и венцов. Ведь в контексте христианского учения и церковной практики хлеб является символом вечного бытия: «**Аз есмь хлеб жизни**» (Ин. 6:35); чаша – символом страдания или спасения: «**Отче мой, аще возможно есть, да мимоидет от мене чаша сия!**» (Мф. 26:39), «**Чашу спасения приму и имя Господне призову**» (Пс. 115:4)[236]; а вместе хлеб и чаша знаменуют Спасителя и единство с Ним: «**Ядущим же им, прием Иисус хлеб и благословив преломи, и дяше учеником, и рече: Приимите, ядите, сие есть тело мое. И прием чашу, хвалу воздав, даде им, глаголя: Пийте от нея вси. Сия бо есть кровь моя Новаго Завета, яже за многия изливаемая во оставление грехов**» (Мф. 26:26–28). Что же касается венца, то он символизирует царство небесное: «**Буди верен даже до смерти, и дам ти венец живота**» (Откр. 2:10) – или же дар нетления за мученичество: «**Мученицы твои, Господи, во страданиих своих венцы прияша нетленныя от тебе Бога нашего...**» (*тропарь мученикам 4 гласа*)[237]. Учитывая данную семантику, вполне правомерно полагать, что в представлении автора «Сказания» эти образы – и четырехкратно, напомню, подчеркнутая с их помощью идея приобщения – символически поддерживали его прямые утверждения о мученическом стоянии русичей за веру, о смертной борьбе христианства с нехристианством.

Однако при таком выводе о смысловой роли указанных элементов образной структуры памятника весьма уместно подчеркнуть, что все же главным символом описываемой в нем борьбы являлся крест. Действительно, образ креста возникает здесь, будучи сквозным, многократно, причем не только как обозначение предмета, но, что гораздо важнее, как знак божественного оружия. Между прочим, в анализируемом тексте – отличительно от других версий «Сказания» XVI в. – крест с такой отвлеченной семантикой появляется именно восемь раз.

Вот соответствующие фрагменты. Во время поездки Дмитрия Ивановича в Троицкий монастырь перед выступлением в поход против Мамая «**преподобный... даст великому князю** ***крест*** **Христов, знамение на челе»**[238] (1). Тогда же Сергий Радонежский, отправляя с Дмитрием Ивановичем Ослябю и Пересвета, «**даст им в тленных место оруди нетленное** ***△ крест*** **Христов, нашит на скимах»**[239] (2). После молитвы князя перед образом святителя Петра в Успенском соборе «**архиепископ же... благослови его и дав ему Христово** ***знамение*** (в Ермолаевском списке "***крест***"[240]. – *В.К.*)»[241] (3). По прибытии князя, следующего на битву, в Коломну «**епископ же срете его въ вратех градных з живоносными кресты и с собором осени его** ***крестом*****, молитву створив»**[242] (4). В речи Дмитрия Волынца к князю накануне боя: «**рано утре повели всем подвизатися на кони своя и вооружатися** ***крестом*****, то бо есть оружие непобедимое на противныя»**[243] (5). В обращении самого князя перед битвой к собственному нательному кресту: «**Тебе уже конечному надеюся живоносному кресту, иже сим** ***образом*** **явися царю Костянтину, егда ему на брани сущу с нечестивыми и чюдным именем твоим,** ***образом*** **сим победи их»**[244] (6). По выходе князя из Коломны после победы, у реки Серой, «**архиепископ... благослови его живоносным** ***крестом*** **и окропи его святою водою»**[245] (7). Вновь по приезду князя в Троицкий монастырь преподобный Сергий «**срете его с кресты близ монастыря и знаменовав его** ***крестом*****»**[246] (8).

Как видно, составитель варианта *У* Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» с обычной для него нумерологической последовательностью стремился показать, что выступление русского воинства во главе с московским князем Дмитрием Ивановичем против Мамая осуществлялось под покровом Орудия мук Христовых, что, в сущности, оно являлось актом мученической жертвы ради сохранения православной веры и спасения православных христиан, актом приобщения к страстям Христовым, актом идеального подражания Христу. Иными словами, борьба с «**безбожным царем**» представлялась этому книжнику актом священного единения со Спасителем: с одной стороны, это было жертвенное приношение, с другой — дар вечной жизни. То есть, следовательно, можно определенно утверждать, что символическое иносказание как способ художественного мышления было ему не только вполне знакомо и понятно, но и, более того, соответствовало его личной склонности к мистифицированию рассказа.

Между прочим, в рассматриваемом тексте обнаруживаются также факты, которые созвучны фактам из области по отношению к последнему внешней, церковно-практической, но о которых его создатель, по весьма большой вероятности, должен был знать, не мог не знать. И эта корреляция особенно показательна.

В самом деле. Битва произошла в день Рождества Пресвятой Богородицы, 8 сентября. Но между прочим, характерной деталью иконографии Богоматери являются восьмиконечные звезды на ее мафории. Замечательно также, что о мистическом значении восьмого дня как начале правильного и богоугодного жертвоприношения вспоминается во втором паремийном чтении на Вечерне по случаю указанного праздника – от «пророчества Иезекиилева» (Иез. 43:27–44:1–4): **«Тако глаголет Господь: Будет от дне *осмаго* и прочее, сотворят иереи на олтари всесожжения вашего, и яже спасения вашего, и приму вы...»**[247]. «Сказание», кроме того, свидетельствует, что, одержав победу над Мамаем 8 сентября, русские ради погребения своих погибших товарищей оставались на поле Куликовом почему-то именно восемь дней и ушли в праздник Крестовоздвижения, то есть 14 сентября. Но при этом допущена явная – и думается, тенденциозная – натяжка (замечу, кстати, что указанных подробностей нет в «Летописной повести» и «Задонщине»), ибо 14 сентября от 8-го отделяют не восемь, а шесть дней. Такая странная нелепость может быть объяснена только выявленным выше системным отношением книжника к восьмерице и еще, возможно, – коль скоро библейский фон в произведении весьма значим, – ветхозаветным текстом: **«И всяк, иже аще присяжет к лицу отрочати струпива или мертва, или кости человечи, или гробу, 7 дний нечист будет»** (Чис. 19:16)[248]. То есть, исходя из законов эпохи сорокалетнего блуждания древних евреев во главе с Моисеем по пустыне, восьмой день, получается, был разрешительным после очищения осквернившегося прикосновением к мертвецу. Но при этом замечу, что и данное ветхозаветное правило, и согласующаяся с ним хронологическая подробность относительно продолжительности прощания русичей с убиенными в Куликовской битве обретают вполне конгениальный смысл лишь по связи с отмеченной выше историософией автора «Сказания», а именно по связи с его настоятельным порывом к отождествлению Московской Руси с древним Израилем.

Анализируемый памятник древнерусской литературы вполне явственно отличает также тема Богоматери. Действительно,

к образу пречистой Девы, согласно варианту *У* Основной редакции произведения, Дмитрий Иванович молитвенно припадает дважды – перед выходом из Москвы и с возвращением домой. Кроме того, уже изготовившись непосредственно к битве, он приобщается богородичной просфоры и вспоминает о небесном покровительстве Заступницы: «**Велико имя пресвятыя Троица! Пресвятаа госпоже Богородице, помогай нам тоа молитвами - преподобнаго игумена Сергиа!**»[249] Само сражение происходит в праздник Рождества Богоматери. После победы русские воины наряду с тропарями Кресту и мученикам, ликуя, поют тропари «богородичны»[250]. Такими же тропарями митрополит Киприан провожает победителей в Москву из Андроникова монастыря[251], куда, кстати, последние пришли «**на праздник святей Богородици**»[252], то есть на Покров. Так что весь поход Дмитрия Ивановича против Мамая осуществился под сенью попечения Царицы небесной о Русской земле. И на это настоятельнее прочих версий литературного памятника указывает именно текст *У*. Но в XVI столетии, когда последний был создан, в русском богословии развивается учение о Богоматери как четвертой после Троицы божественной силе. Более того, эту божественную совокупность, например, Еромолай Еразм в своей «Книге о Троице» называет даже «**четвероконечной силой**»[253], находя полное соответствие ей в четверичном устроении мира (стороны света). Конгениальность божественного и тварного отражена также, по убеждению Еразма, в имени первого человека «**Адамъ**», которое состоит из четырех букв: «**аз**» – от востока, «**добро**» – от запада, «**мыслете**» – от севера и «**ер**» – от юга – и которое, соответственно, предзнаменовало собою то, что в будущем «**от четверооботенныя Матери плотию родится вторый Адам и четвероименнаго словесы, древом умерщвленнаго Адама четвероконечною своего крестнаго древа силою оживит**». Отсюда в плане Божия домостроительства о мире Богоматерь является причиной Креста как Орудия спасения: «**Се бо и тогда четвероконечная сила: тою кровию крест вообразися и в прехождении моря крест явися**»[254].

Между прочим, выясняется, что вся символико-нумерологическая структура рассматриваемого повествования построена на основе взаимовытекающих и взаимодополняющих богословских ассоциаций. Ведь, по «Сказанию», битва на поле Куликовом произошла не только в день Рождества Богородицы, но еще и в пятницу (в отличие от среды, как ошибочно сообщается в краткой редакции «Задонщины»[255], или от субботы, как

правильно сообщается в «Летописной повести»[256] и пространной редакции «Задонщины»[257]). Но пятница – это день седмицы, посвященный славословию Креста Господня[258]. В свете отмеченного выше авторского внимания к образу креста (особенно судя по версии *У*) подобное изменение также представляется весьма уместным и симптоматичным.

Есть в «Сказании» и еще одна показательная поправка: по ней, критическое положение для русских и, соответственно, чудесное явление мученических венцов пришлось на шестой час дня (в отличие от «Летописной повести», трактующей таковой только как начало сражения[259]). Но шестой час есть время внезапного наступления тьмы на земле после распятия Иисуса Христа (Мф. 27:45; Мр. 15:33; Лк. 24:44), осознаваемое, видимо, как момент решающий в истории крестного мученичества Спасителя и искупления человечества, согласно, например, тропарю последования 6-го часа: «**Иже в шестый день же и час на кресте пригвождей, в раи дерзновенный Адамов грех и согрешений наших рукописание раздери, Христе Боже, и спаси нас!**»[260]. Вот почему, вероятно, составитель варианта *У* сопрягает крайне тяжелое испытание русских на Куликовом поле именно с 6-м часом и именно четырежды – в отличие, как показано выше, от других версий произведения.

Выявленные изменения замечательно сообразны не только трактовке похода Дмитрия Ивановича против Мамая как ограждаемого пресвятой Богородицей и крестоносного, но и постоянной его оценке в исторической ретроспективе. Например, в произведении победа московского князя многократно сравнивается с подвигом Моисея, выведшего некогда древних евреев из Египта. Но в богослужебном последовании празднику Рождества Богоматери имеется катавасия «**Креста начертав Моисей, впрямо жезлум Чермнуе пресече, израилю пешеходящу...**»[261], в которой это библейское событие вспоминается как прообразование спасения человечества через Крест. Победа князя Дмитрия Ивановича не раз сравнивается также с победой народа израильского над амаликитянами или с победой византийского императора Константина Великого над римским императором Максенцием. Но это все темы «Службы Воздвижению честнаго и животворящего Креста», например, «Анатолиевых стихир»: «**Честнаго креста, Христе, действо прообразив Моисей, победи противнаго Амалика в пустыни Синайстей, егда бо простираше руце, креста образ творя..**» или «**Светосиянен звездами образ предпоказа, кресте, победу одоления, бла-**

гочестивому царю великому, его же мати Елена изобретши, мироявленна сотвори...»[262]. К тому же, собственно крест, упоминаемый в указанных стихирах и не раз возникающий в рассматриваемом повествовании в функции образа и знака, гимнографически трактовался именно как «**четвероконечная сила**», «**победы на сопротивных дарующая**», как «**оружие великое Христово**», посекающее тьму «**четвероконечного мира**»[263], как «**четверочастное**» победное освящение «**четвероконечного мира**»[264].

Видимо, вообще некоторые особенности богослужебных последований на праздники Рождества Пресвятой Богородицы и Крестовоздвижения повлияли на нумерологический конструктивизм составителя варианта *У* Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище». Например, на Малой вечерне первого праздника вслед за пением 140-го псалма «**Господи воззвах**» Уставом предписано петь до возгласа «**Слава, и ныне**» четыре стихиры 1-го гласа[265], а на Великой вечерне того же дня после 140-го псалма должны быть петы восемь стихир 6-го гласа[266], затем во время Литии опять предполагается пение четырех стихир 1-го гласа[267]. И на Утрене вслед за каноном вновь надлежит петь четыре стихиры 1-го гласа, «**На хвалитех**»[268]. Все они прославляют, главным образом, праведную родительницу Девы Марии Анну. В точности такой же порядок исполнения стихир, теперь уже иного содержания, предписан и в праздник Воздвижения Креста Господня[269].

Полагаю, на нумерологичность творческой фантазии составителя рассматриваемого текста могли оказать влияние и собственно литературные образцы. Так, в нем не раз и более настоятельно, чем в других версиях памятника, упоминается святитель Петр, митрополит Московский, предстающий в качестве небесного покровителя Москвы и русского воинства. Но известно риторически блистательное сочинение также многократно упоминаемого в «Сказании» святителя Киприана – агиографический панегирик Петру, в двух повествовательно сопряженных пассажах которого (в пророческой речи митрополита относительно будущего Москвы и в следующем затем собственном размышлении писателя относительно исполнения предреченного)[270] была выразительно и значимо использована восьмеричная конструкция. Данная форма, ассоциативно-символически соотносясь с идеей спасения во Христе и вечной жизни, как бы подчеркивала, оттеняла содержащуюся в этих пассажах общую мысль о Божественной предопределенности политической и церковной победы Москвы

внутри и за пределами Русской земли[271]. В «Сказании», кроме того, по склонности автора к соотнесению описываемого с прошлым, литовские князья Андрей и Дмитрий Ольгердовичи сравнивают русское войско с войском Александра Македонского[272]. К тому же, и сам текст собственно версии *У* часто переписывался грамотниками вкупе с повествованием об этом знаменитом древнем полководце, – а именно вместе с текстом сербской редакции «Александрии»[273] и, что особенно важно, подвергся известному влиянию со стороны последнего[274]. Но ведь как раз в указанном переводном памятнике литературы, по весьма симптоматичному совпадению, число 4 многократно и удивительно последовательно сопровождает образ главного героя, ассоциативно-символически поддерживая художественное представление о его мужестве, мудрости, справедливости, непобедимости и вместе с тем подвластности законам бытия[275].

Между прочим, в «Сказании о Мамаевом побоище» встречаются еще выражения, которые обличают реальное авторское ощущение времени: **«...тебе бо** (митрополита Петра. – *В. К.*) **Господь нам прояви, *последнему роду нашему...*»**; **«...прояви нам тебе** (митрополита Петра. – *В. К.*) **Господь Бог, *последнему роду нашему»***[276]. Подобное самообозначение (при условии, что оно не было употреблено в качестве устойчивого литературного штампа) могло появиться под воздействием двух конкретных фактов: падения Константинополя в 1453 г. и не состоявшегося в 1492 г. конца мира. Первый факт породил в русских умах представление о совершенной исключительности и значимости Московской Руси как *последнего* средоточия Истины Христовой в окружении инославных и иноверных народов, а второй факт побудил к размышлениям о времени как свойстве Божественного творения и рефлексе Божественного промысла о всем сотворенном, в частности к размышлениям о *последнем* – восьмом – веке, должном наступить по истечении 7000 лет существования мира. Церковно-политическое направление мысли привело к созданию теории «Москва – Третий Рим» и ряда отразивших таковое произведений (в том числе, что очевидно, и «Сказания»). Богословские же труды («Послание о летах седьмой тысячи» Дмитрия Траханиота[277], «Сказание о скончании седьмой тысячи» преподобного Иосифа Волоцкого[278]), развеяв возникшие было в обществе, благодаря ереси жидовствующих, сомнения относительно правдивости святоотеческих (Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника, Анастасия

Синайского, Иоанна Лествичника) утверждений о том, что конец света, второе пришествие Христа, Страшный суд и всеобщее воскресение свершатся с наступлением восьмого тысячелетия, не только привели к составлению новой Пасхалии на этот новый период, но и вновь актуализировали знание об эсхатологическом значении числа 8. Таковое, как выяснилось, соответствовало второй стадии в истории существования всего творения Божия: если первая стадия исчислима, сущностно согласуется с семью днями мироздания и конгениальна физическому бытию твари, длящемуся, однако, в реальном времени сообразно воле Божией, то вторая, как писал Иосиф Волоцкий, «**не числится ни седмицами, ни деньми, ни нощьми; ни западом солнце разоряется, но имуща незаходимаго солнца**». Потому ее и называют «**осмым веком**», что она «**по седмерочисленом сем веце настанет**»[279]. Это стадия метафизического, преображенного, духовного, вне- или иновременного бытия твари, либо навсегда воссоединенной с Богом, либо окончательно от Него отверженной, момент наступления которой, однако, так же подчинен только воле Божией и не может быть открыт человеку посредством каких-либо конкретных расчетов. Означенным богословским размышлениям, на мой взгляд, вполне коррелирует выявленный выше мистический интерес автора исследуемого текста к числу 8. Впрочем, равно как и возрожденный с конца XV в. интерес русских зодчих к архитектурной форме восьмерика (примером могут служить колокольни Иосифо-Волоколамского монастыря 1490 г. и Московского Кремля 1508 г.[280]). Однако представление о вечности и божественности, возможно, питавшее духовно-художественный замысел повествователя о победе на Куликовом поле, прекрасно также согласуется с официальной русской идеологемой начала XVI в. относительно вечного существования «третьего Рима», ибо «**четвертому не быти**»[281].

Отмеченные подсказки, на мой взгляд, вполне обнаруживают круг библейских, литургических, богословско-философских, историко-литературных и в конечном счете идейно-эстетических представлений, которыми мог руководствоваться составитель рассмотренного текста. Во всяком случае, ему было чем питать свою творческую фантазию в стремлении использовать числа 8 и 4 не только как принцип организации всего своего рассказа, но и как символический ключ к более глубокой трактовке Куликовской битвы и, в частности, к интерпретации образа ее главного героя, московского

князя Дмитрия Ивановича, защитившего Русскую землю от Мамая, – врага «православной веры» и «святой Церкви», «безбожнаго царя», «идоложреца», «иконоборца», «християнского укарателя».

Как бы то ни было, но представляется несомненным и очевидным, что отличающая версию *У* Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» нумерологичность композиционной структуры и повествовательных деталей вполне конгениальна и идейно-художественным установкам его создателя, и, соответственно, свойственной вообще «Сказанию», что не раз отмечали исследователи, содержательно-стилистической специфике, – теологичности и провиденциализму авторского умозрения, литургичности и риторизму авторской литературной манеры. Надеюсь, мне удалось убедительно показать, насколько это органично для версии *У*. Именно данный текст наилучшим образом отразил столь характерное для русского художественного опыта – в частности опыта XVI в. (и особенно в архитектуре) – стремление преодолеть ощущаемую, например Ермолаем Еразмом, пропасть между мало способной, *коснящей*, *грубой* «мыслью» и благоговейным, возвышенным внутренним состоянием человека, его «чювствами»[282]; выразить через видимое, посредством внешней формы или знака, понимаемых символически и иносказательно, невыразимое, заставить, согласно Зиновию Отенскому, «ум», «помышления душевная» следовать «очесем»[283]. Во всяком случае, теоретические размышления этих русских богословов середины XVI столетия оказываются блистательно реализованными чуть более ранней литературной практикой книжника, поведавшего о Куликовской победе.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. библиографию к статье: *Дмитриев Л. А.* Сказание о Мамаевом побоище // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я. Л.: Наука, 1989. С. 382–384.

[2] *Дмитриев Л. А.* Литературная история памятников Куликовского цикла // Сказания и повести о Куликовской битве / Изд. подгот. Л. А. Дмитриев, О. П. Лихачева. Л.: Наука, 1982. С. 347–355. См. также более раннюю работу: *Дмитриев Л. А.* К литературной истории Сказания о Мамаевом побоище // Повести о Куликовской битве / Изд. подгот. М. Н. Тихомиров, В. Ф. Ржига, Л. А. Дмитриев. М.: Наука, 1959. С. 426–444.

[3] *Робинсон А. Н.* Эволюция героических образов в повестях о Куликовской битве // Куликовская битва в литературе и искусстве. М.: Наука, 1980. С. 14, 15, 18, 19, 23, 25, 26, 35, 37, 38.

[4] *Кусков В. В.* Ретроспективная историческая аналогия в произведениях Куликовского цикла // Куликовская битва в литературе и искусстве. С. 44–51.

[5] *Трофимова Н.В.* Древнерусская литература. Воинская повесть XI–XVII вв.: Курс лекций; Развитие исторических жанров: Мат-лы к спецсеминару. М.: Флинта; Наука, 2000. С. 119–135. См. также соответствующий раздел (в § 2 гл. IV) в кн.: Древнерусская литература XI–XVII вв.: Учеб. пос. для студ. высш. учеб. заведений / Под ред. В. И. Коровина. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. С. 208–214.

[6] *Петров А.Е.* Анахронизмы «Сказания о Мамаевом побоище» // Письменная культура: источниковедческие аспекты истории книги: Сб. ст. / Рос. гос. б-ка. М., 1998. С. 110–130; *Он же.* «Сказание о Мамаевом побоище» как исторический источник: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1998. С. 16–17.

[7] *Гардзанити М.* Москва и «Русская земля» в Куликовском цикле / Древняя Русь: Вопросы медиевистики. № 1 (23). М., 2006. С. 105–112.

[8] *Дмитриев Л. А.* Обзор редакций Сказания о Мамаевом побоище // Повести о Куликовской битве. С. 449–480.

[9] *Карамзин Н.М.* История государства Российского. СПб., 1817. Т. 5. Примеч. 65, 70; *Лопарев Хр.* К литературной истории «Сказания о Мамаевом побоище» // Памяти Леонида Николаевича Майкова. СПб., 1902. С. 115; *Шахматов А. А.* Отзыв о сочинении С.К. Шамбинаго: «Повести о Мамаевом побоище». СПб., 1906 // СОРЯС. СПб., 1910. Т. 81. № 7. С. 177–178, 181, 195, 203–204; *Дмитриев Л. А.* О датировке «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ. Т. 10. М.; Л., 1954. С. 185–199; *Мингалев В.С.* «Сказание о Мамаевом побоище» и его источники: Автореф. дис.... канд. ист. наук. МГИАИ. М.; Вильнюс, 1971; *Салмина М. А.* К вопросу о датировке «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ. Т. 29. Л., 1974. С. 124; *Кучкин В.А.* Победа на Куликовом поле // Вопр. истории. 1980. № 8. С. 7; *Скрынников Р.Г.* Где и когда было составлено «Сказание о Мамаевом побоище»? // Исследования по древней и новой литературе. Л.: Наука, 1987. С. 205–210; *Петров А.Е.* К вопросу о датировке «Сказания о Мамаевом побоище» // Тезисы докл. и сообщ. конф. молодых специалистов РГБ по итогам научно-исслед. работы за 1992 год. М., 1993. С. 30–31; *Он же.* Проблема датировки «Сказания о Мамаевом побоище» в связи с «Повестью о походе Ивана III на Новгород в 1471 году» // Румянцевские чтения: к 240-летию со дня рожд. Н. П. Румянцева. Ч. 2. М.: РГБ, 1994. С. 49–51; *Клосс Б. М.* Сказание о Мамаевом побоище // *Он же.* Избр. труды. Т. II. Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI веков. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 331–348. Последней работой на эту тему является статья: *Салмина М. А.* К вопросу о времени и обстоятельствах создания «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ. Т. 56. СПб., 2004. С. 251–264.

[10] *Дмитриев Л. А.* Обзор редакций Сказания о Мамаевом побоище. С. 450.

[11] *Клосс Б. М.* Сказание о Мамаевом побоище. С. 341–346.

[12] *Дмитриев Л. А.* Литературная история памятников Куликовского цикла. С. 334.

[13] *Клосс Б. М.* Сказание о Мамаевом побоище. С. 345, 346.

[14] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского) // Памятники Куликовского цикла / Глав. ред. Б.А. Рыбаков, ред. В.А. Кучкин.

СПб.: Русско-Балт. информ. центр БЛИЦ, 1998. С. 134–222 (подгот. текста, вводн. ст., коммент. и примеч. Б. М. Клосса). Однако первая публикация данного текста была предпринята девяноста годами ранее: Сказание о Мамаевом побоище / С предисл. С. К. Шамбинаго. СПб., 1907 (ОЛДП. Т. 125). С. 13–62.

[15] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 151. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция // Сказания и повести о Куликовской битве. С. 31.

[16] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 157. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 34.

[17] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 160. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 35.

[18] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 163.

[19] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37.

[20] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 152. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 31.

[21] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 174. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 41.

[22] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 158. Так же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 34.

[23] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 159. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 34.

[24] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 160. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 35.

[25] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 165. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37.

[26] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 165. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37.

[27] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 41.

[28] Там же. С. 43.

[29] Там же. С. 44.

[30] Пространная летописная повесть // Сказания и повести о Куликовской битве. С. 20.

[31] Там же. С. 21.

[32] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). СПб.: Алетейя, 2000. С. 83–89.

[33] *Рудаков В. Н.* «Дух южны» и «осьмой час» в «Сказании о Мамаевом побоище» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9 / Отв. ред. Е. Б. Рогачевская. М., 1998. С. 137–157.

[34] Минна. Месяц септемврий. Киев, 1894. Л. 76 об.

[35] *Рудаков В. Н.* Указ. соч. С. 150.

[36] *Симонов Р. А.* Литература Древней Руси в календарно-математическом и сокровенном контекстах // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 233, 256, 258.

[37] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция // Повести о Куликовской битве. С. 102.

[38] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция // Сказания и повести о Куликовской битве. С. 65.

[39] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку // Памятники Куликовского цикла. С. 246.

[40] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция // Сказания и повести о Куликовской битве. С. 99.

[41] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 180. Здесь, кстати, публикатор данного варианта, пренебрегая текстологией и логикой грамматики, синтаксиса и смысла, передает речь Волынца совсем неверно, так что подробность о восьмом часе остается вообще вне ее текста (ср., например, с публикацией А.А. Зимина, зафиксированной в этом же издании: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку // Памятники Куликовского цикла. С. 246 или с более ранней публикацией Л.А. Дмитриева: Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 99).

[42] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184.

[43] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101.

[44] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248.

[45] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68.

[46] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105.

[47] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 186.

[48] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47.

[49] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 249.

[50] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 69.

[51] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 102.

[52] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 106.

[53] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 188.

[54] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 192–193.

[55] Полный молитвослов и Псалтирь. М., 1980. С. 13.

[56] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144.

[57] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229.

[58] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 52.

[59] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83.

[60] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 77.

[61] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28.

[62] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144.

[63] Там же. С. 146.

[64] Там же. С. 149–150.

[65] Там же. С. 152.

[66] Там же. С. 152–153.

[67] Там же. С. 153.

[68] Там же. С. 153.

[69] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 154–155.

[70] Там же. С. 188.

[71] Там же. С. 188.

[72] Там же. С. 190.

[73] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 190.

[74] Там же. С. 191.

[75] Там же. С. 191–192.

[76] Там же. С. 193.

[77] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 194.

[78] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28–29; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 54; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 78.

[79] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 167–168. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93.

[80] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

[81] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105.

[82] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67.

[83] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101.

[84] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[85] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 45; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 103; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 99.

[86] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[87] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 157.

[88] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 33; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 234; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 89; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 85.

[89] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 159.

[90] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37–38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 238–239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 90.

[91] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

[92] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93.

[93] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 186 (см. разночтения).

[94] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 189, 193. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 70.

[95] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 193.

[96] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 165–166. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 238; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 94; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93.

[97] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

[98] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 168. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 239–240; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 96; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93–94.

[99] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

[100] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 45; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 103; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[101] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[102] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187.

[103] Там же. С. 190.

[104] Там же. С. 192.

[105] Там же. С. 193.

[106] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 71.

[107] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 177. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 43; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 244; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 101; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 98.

[108] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 63.

[109] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 166–167. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

[110] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 171. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 40; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 241; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 97; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 61; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 95.

[111] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 172. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 40; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 241–242; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 98; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 61; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 95.

[112] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 173. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 40–41; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому

списку. С. 242; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 98; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 62; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 95–96.

[113] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 137, примеч. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 79.

[114] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 49; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73.

[115] Между прочим, формирование идеи об особой роли Руси как предызбрании Творца в Его промысле о мире или как о богоизбранном народе началось, согласно литературным данным, в конце XIV в.: «**И умножися слава имени его** (Дмитрия Ивановича. – *В. К.*), **яко святого князя Володимера, и въскипе земля Рускаа в лета княжениа его, *яко преже обетована Израилю*»** (Слово о житии великого князя Дмитрия Ивановича // ПЛДР: XIV – середина XV века. М., 1981. С. 210). Но вполне четкие черты данная идея обрела к концу XV в.: «**Аще убо сице покаемся, и тако же помилует ны милосердый Господь, и не токмо свободит и избавит, яко же древле израильских людей от лютаго и гордаго фараона, *нас же, новаго Израиля, христианских людей*, от сего новаго фараона, поганого Измаилова сына Ахмета, но нам их и поработит... Тебе же** (великого князя Иоанна Васильевича. – *В. К.*) **подасть нам Господь свободителя *новому Израилю, христоименитым людем*, от сего окааннаго, хвалящагося на ны, новаго фараона, поганаго Ахмата»** (Послание на Угру Вассиана Рыло // ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 532, 534).

[116] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 138. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 80; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 50; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73.

[117] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 142. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 27; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 228; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 82. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 76.

[118] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 51–52.

[119] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 77.

[120] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 52.

[121] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 145–146.

[122] Библейская энциклопедия. М.: Терра, 1990. С. 288–289.

[123] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 29; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 230; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 84; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 78.

[124] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 173. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 41; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 242; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 98. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 96.

[125] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 62.

[126] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 166. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 37–38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 238–239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 94–95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93.

[127] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 60.

[128] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[129] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 190.

[130] Там же. С. 145.

[131] Там же. С. 189.

[132] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 169. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 39; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 240; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 96; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 94.

[133] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 175. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 243; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 99; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 96. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 63.

[134] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42–43. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 244; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 100; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 97.

[135] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 176.

[136] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 145. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229.

[137] Предание об этом чуде известно по ряду древних источников (*Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. III: Святой Восток. Ч. 2 (Заметки). Владимир, 1901. С. 483). В данном случае, вероятно, использованы сведения, зафиксированные, например, «Летописцем Еллинским и Римским». Когда Юлиан Отступник был в Персии, Василий Кесарийский во сне увидел, как Спаситель повелел св. Меркурию убить этого царя. Исчезнув вдруг, Меркурий вновь появился перед престолом Христа и объявил о смерти Юлиана (Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. Текст. СПб., 1999. С. 311–312).

[138] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 54.

[139] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 29. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83–84; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 78.

[140] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 137. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 79; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73.

[141] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 189.

[142] *Трофимова Н.В.* Древнерусская литература. Воинская повесть XI–XVII вв. С. 133–134.

[143] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 139. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 26; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 227; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 80; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 74.

[144] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 85.

[145] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 151. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 31; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 231–232; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 86; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 82. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 56.

[146] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 175. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 243; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 100; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 63; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 97.

[147] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 194.

[148] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 157. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 34; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 235. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 90; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 85.

[149] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 170. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 39; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 241. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 97; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 94.

[150] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 176. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42–43; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 244; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 100–101; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 97.

[151] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 185. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 249; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105;

Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 101; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101.

[152] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 193.

[153] Там же. С. 151. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 31; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 231–232; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 86; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 56; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 82.

[154] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 167. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93.

[155] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 174. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 41; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 243; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 99; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 96.

[156] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 179. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 44; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 102; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 98.

[157] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 246.

[158] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 167. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 239; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 95; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93.

[159] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 168. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 38; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 240; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 96; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 93–94.

[160] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 178. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 245; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 102; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 98.

[161] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 44.

[162] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 65.

[163] Конкретно в списке Унд. 578 варианта *У*, в отличие от других списков этого варианта, начало усеченное: «**Подобает ведати...**».

[164] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 137–143. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25–28; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226–228; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 79–82; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73–77.

[165] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 143–155. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28–33;

Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 228–234; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83–89; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 77–84.

[166] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 156–187. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 33–48; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 234–250; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 89–107; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 84–102.

[167] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187–194.

[168] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 69–72.

[169] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 137. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 79; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73.

[170] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 138. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 25; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 80; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73.

[171] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 138. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 26; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 226; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 73. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 80.

[172] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 141. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 27; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 228; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 81; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 75.

[173] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 142–143. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 82; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 52; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 76.

[174] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144, 146, 150–151, 152. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 28, 29, 30–31; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 229, 230, 231, 232; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 83–84, 86–87; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 53–54, 56–57; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 77, 78, 82, 83.

[175] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 144–145.

[176] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 146.

[177] Там же. С. 151–152.

[178] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 86–87.

[179] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 56–57.

[180] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 82–83.

[181] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 87.

[182] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 57.

[183] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 153. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 31–32. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 232; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 83.

[184] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 87.

[185] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 153. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 32. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 233; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 87–88; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 83–84.

[186] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 154. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 32; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 233; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 88; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 84.

[187] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 155. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 32; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 233; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 88.

[188] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 84.

[189] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 103–104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[190] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[191] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[192] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67.

[193] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[194] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Ска-

зание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67.

[195] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[196] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[197] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[198] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 182–183. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 247; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[199] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46. Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[200] Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104.

[201] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 66.

[202] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 183–184. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 67; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46.

[203] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100.

[204] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68.

[205] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46.

[206] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 104–105.

[207] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68.

[208] Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 100–101.

[209] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 46; Сказа-

ние о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101.

[210] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68.

[211] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 184. То же: Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 248–249; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101.

[212] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 185–186.

[213] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47. То же: Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101.

[214] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 47.

[215] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 249; Сказание о Мамаевом побоище. Летописная редакция. С. 105–106; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 101–102.

[216] Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 68–69.

[217] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187.

[218] Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 48.

[219] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 249–250.

[220] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187.

[221] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 187.

[222] Там же. С. 188.

[223] Там же. С. 189.

[224] Там же. С. 190–191.

[225] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 191.

[226] Там же.

[227] Там же. С. 192.

[228] *Черный В.Д.* Искусство средневековой Руси: Учеб. пос. М., 1997. С. 265–269.

[229] Симфония, или Алфавитный указатель к Священному Писанию. 3-е изд. Корнталь: Изд-во Миссионерского Союза «Свет на Востоке», 1971. С. 116, 121, 1245–1246.

[230] Подробнее об этом см: *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 119–122.

[231] *Баранкова Г.С., Мильков В.В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. II. СПб., 2001. С. 615, 616 (л. 247а, 278а). Текст цитируется с необходимыми для прояснения его смысла поправками.

[232] Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями / Изд. преемников А.П. Лопухина. Т. 6. Пб., 1909. С. 204. См. также: Словарь библейского богословия / Под ред. К.Леон-Дюфура и др. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1974. Стб. 1257.

[233] Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями / Изд. преемников А.П. Лопухина. Т. 11. Пб., 1913. С. 543.

[234] Там же. С. 605.

[235] *Ириней Лионский.* Исследование и опровержение лжеименного знания. Кн. III: Против ересей // Антология: Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 657, 658.

[236] Этот стих в качестве «причастного», между прочим, поется именно по богородичным праздникам (Настольная книга священнослужителя. Т. 1. М., 1977. С. 280). То есть пелся и в день битвы на Куликовом поле.

[237] Псалтирь следованная. Ч. 2. М., 1978. С. 307.

[238] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 151.

[239] Там же. С. 152.

[240] Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 233.

[241] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 154.

[242] Там же. С. 158.

[243] Там же. С. 158.

[244] Там же. С. 174–175.

[245] Там же.

[246] Там же. С. 193.

[247] Минна. Месяц сентемврий. Л. 76 (8 сентемврия). См изъяснение данного чтения в кн.: Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями / Изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 6. С. 504.

[248] Цит. по: Острожская Библия / Фототипич. переизд. текста с изд. 1581 г. М.; Л.: Слово-Арт, 1988. Л. 70. Любопытно, что в Елизаветинской Библии приведенный текст читается несколько иначе: «**И всяк, иже аще прикоснется на поли язвенному, или мертвому, или кости человечи, или гробу седмь дний нечист будет**» (Библия, сиречь книги Священнаго Писания Ветхаго и Новаго завета. СПб., 1900. С. 185). Аналогичный текст в Синодальном переводе: «Всякий, кто прикоснется на поле к убитому мечом, или к умершему, или к кости человеческой, или ко гробу, нечист будет *семь* дней» (Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхаго и Новаго Завета / Под ред. А. П. Лопухина. Т. 1: Пятокнижие Моисеево. Пб., 1904. С. 551–552).

[249] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 175. Ср.: Сказание о Мамаевом побоище. Основная редакция. С. 42; Сказание о Мамаевом побоище Основной редакции по Ермолаевскому списку. С. 243; Сказание о Мамаевом побоище. Распространенная редакция. С. 97; Сказание о Мамаевом побоище. Киприановская редакция. С. 63.

[250] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 185.

[251] Там же. С. 191.

[252] Там же. С. 190.

[253] См.: *Ржига В. Ф.* Литературная деятельность Ермолая-Еразма // Летопись занятий Археологической комиссии. Вып. 33. Л.: АН СССР, 1926. С. 147.

[254] Там же. С. 148.

[255] Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998. С. 90.

[256] Там же. С. 10, 23, 35, 73.

[257] Там же. С. 101, 115, 129.

[258] *Дебольский Г. С., прот.* Православная церковь в ее таинствах, богослужении, обрядах и требах. М.: Отчий дом, 1994. С. 263.

[259] Пространная летописная повесть // Сказания и повести о Куликовской битве. С. 20.

[260] Час шестый // Псалтирь следованная. Ч. 2. С. 154.

[261] Минна. Месяц сентемврий. Л. 79.

[262] Минна. Месяц сентемврий. Л. 141 об. (14 сентемврия).

[263] Псалтирь следованная. Ч. 2. С. 396, 398.

[264] Минна. Месяц сентемврий. Л. 147.

[265] Там же. Л. 74 – 74 об.

[266] Минна. Месяц сентемврий. Л. 75 – 75 об.

[267] Там же. Л. 76 об. – 77.

[268] Там же. Л. 84 об.

[269] Там же. Л. 138, 139 – 139 об., 140 об. – 141 об., 146 – 146 об.

[270] «Слово похвальное» митрополиту Петру // *Седова Р.А.* Святитель Петр, митрополит Московский, в литературе и искусстве Древней Руси. М.: Русский мир, 1993. С. 104.

[271] *Кириллин В. М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 170–172.

[272] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 169.

[273] «Александрия сербская» // ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 22–172 (подгот. текста Е. И. Ванеевой).

[274] *Петров А.Е.* «Александрия Сербская» и «Сказание о Мамаевом побоище» / Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 2 (20). Июнь. 2005. С. 54–64.

[275] *Кириллин В. М.* Указ. соч. С. 89–99.

[276] Сказание о Мамаевом побоище (вариант Ундольского). С. 154, 192.

[277] Послания Дмитрия Герасимова к архиепископу Новгородскому Геннадию // Православный собеседник. 1861. Январь. С. 105–110.

[278] Источники по истории еретических движений XIV – начала XVI века // *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 394–401.

[279] Источники по истории еретических движений XIV – начала XVI века. С. 396.

[280] *Брунов Н. И.* Храм Василия Блаженного: Покровский собор. М.: Искусство, 1998. С. 68.

[281] *Филофей, старец.* «Послание о злых днех и часех» // ПЛДР. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 252.

[282] *Ермолай Еразм.* Моление к царю // Повесть о Петре и Февронии / Подгот. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л.: Наука, 1979. С. 327 (Приложения).

[283] Истины показание к вопросившим о новом учении: Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 24.

Н. В. Трофимова

ПОВЕСТЬ О ПОХОДЕ СВЯТОСЛАВА ВСЕВОЛОДОВИЧА НА ВОЛЖСКИХ БУЛГАР В 1220 Г. В ЛЕТОПИСНЫХ СВОДАХ XV–XVI ВЕКОВ

В 1220 г. по приказу великого князя владимирского Юрия Всеволодовича его младший брат Святослав, княживший в Юрьеве Польском, в союзе с другими князьями совершил победоносный поход на волжских булгар. Причины похода историками трактуются по-разному. Ю.А. Лимонов полагал, что он «преследовал... возобновление торгового договора с болгарами и защиту традиционных торговых сделок»[1]. Д.Феннел рассматривал поход как устрашающую меру в ответ на попытки булгар захватить города ростово-суздальской земли[2]. И та и другая точки зрения находят свое подтверждение в летописных текстах. Первая обосновывается сообщением, следующим за рассказом о походе Святослава, о троекратном посольстве волжских булгар к Юрию Всеволодовичу и о заключении мира на прежних условиях, как было при Всеволоде Большое Гнездо и Юрии Долгоруком. Вторая версия оправдана сообщением под 1219 г. о взятии булгарами Устюга и неудачной попытке захватить Унжу. Можно предполагать, что обе причины послужили основанием для соединенного похода сил владимиро-суздальских князей. Это событие по-разному отразилось в летописных сводах XIV–XVI вв. Рассказ о нем имеет три основных вида.

Первый вид зафиксирован Лаврентьевской летописью. В ней кратко рассказано об отправлении Юрием Всеволодовичем войска во главе с его братом Святославом на булгар, намечены основные этапы в ходе битвы у города Ошела и сообщено о победе Святослава. Повествование лишено деталей: в нем не рассказывается, как это было обычно, о составе войска, из всех участников назван лишь глава похода, не раскрываются результаты битвы, не описано возвращение победивших в свою землю. Несмотря на краткость изложения, в тексте от-

четливо просматривается провиденциальное толкование фактов: говорится о том, что воины Святослава были «силою креста чьстнаго укрепляеми» (444)[3], «поможе Богъ Святославу» (445); дата победы дана не только по светскому, но и по церковному календарю («мѣсяца июня в 15 дьнь на память святаго Амоса» (445)).

Второй вид повести находится в Ермолинской летописи, текст которой А.А. Шахматов возводил к Ростовскому владычному своду[4], а А.Н. Насонов полагал, что в интересующей нас части Ермолинский и Московский своды восходили к общему протографу 60–70-х гг. XV в., который автор Ермолинской летописи сокращал[5]. Эта повесть более подробно передает ход событий, указывая на обстоятельства, в которых происходила битва (описаны укрепления Ошела, упомянута буря, начавшаяся во время боя). Последовательно рассказано о действиях русского войска и булгар. Значительное место занимает повествование о событиях, последовавших за сражением: шествии победоносного войска по землям противника, встрече с ростовским и устюжским полками, завоевавшими земли по Каме, возвращении во Владимир. Обращая внимание на ход событий, летописец в то же время не уделял внимания их участникам.

Этот вариант повести позже использован был составителями кратких летописных сводов 1497 и 1518 г., а также во всех списках Никоновской летописи, кроме Лаптевского, и в Тверском сборнике.

Третий вид повести, самый полный и яркий в литературном отношении, зафиксирован в Московском летописном своде конца XV в., Воскресенской летописи, Никоновской по Лаптевскому списку. А.А. Шахматов возводил эту часть Московского свода к древней Владимирской летописи через Ростовский свод времени епископа Ефрема второй четверти XV в., а М.Д. Приселков, говоря о своеобразии свода Ефрема, уточнял, что в основе его лежала владимирская великокняжеская летопись Юрия, пополненная по ростовскому своду[6].

Повесть по сравнению с текстом в Ермолинской летописи дополнена множеством деталей. Подробно рассказано о силах князей, принявших участие в походе. Повествователь сообщает о расстановке войск на подходе к Ошелу Святославом: «Изряди же Святославъ полкы своя, Ростовъскыи постави по правой руце, а Переяславъской по левой, а самъ ста с Муромъскыми князьми посреди, а инъ полкъ остави у лодеи, сами же поидоша от берега къ лесу. И прошедшемъ имъ лесъ, выидоша на

поля къ граду» (160)[7]. Если Ермолинская летопись только упоминает о выходе навстречу Святославу булгар, то Московский свод рисует более детальную картину: «и усретоша их Болгаре со княземъ своимъ на конихъ, и поставиша полкъ на поли» (160). Добавлены отдельные выразительные детали и в рассказе о движении русского войска к городу, и в описании укреплений Ошела. Московский летописец упоминает о быстром движении войска Святослава («поиде *вборзе* къ граду» – 160), об особой прочности укреплений («*крепок* тынъ дубовъ» (160) окружал город), эмоционально усиливает формулу начала битвы (в Ермолинской: «И бысть брань зла» – 96[8], в Московском своде: «И бысть брань межи ими крепка зело» – 160–161). Детализируется эпизод битвы за Ошел: летописец обращает внимание на то, что первый приступ к осажденному и подожженному городу оказался неудачным из-за сильного ветра, несшего дым на войско Святослава, поэтому второй приступ пришлось начать с другой стороны.

Появляются некоторые детали и в картине бегства булгарского князя из города. Если Ермолинская просто сообщает «а князь ихъ беже из града» (97), то Московский свод подчеркивает: «Князь же Болгарьскы беже инеми вороты и утече на коних в мале дружине» (161). Возможно, эта деталь подчеркивает для летописца различие русского и вражеского предводителей: Святослав первый бросается в бой впереди своего войска, а булгарский князь с небольшой конной дружиной бежит, бросая на произвол судьбы пешее войско и мирных горожан.

Судьба жителей взятого Ошела в обеих повестях показана примерно одинаково: картина их гибели построена на основе распространенной формулы судьбы побежденных: «а что пешець выбегло, мужи избиша, а жены и дети в полонъ взяша, а инии въ граде погореша, а инии сами изсекоша жены свое и дети, и по том сами ся избиша» (161). Зато о судьбе части победителей, польстившихся на богатство горожан, говорит только Московский свод: «Неции же от вои Святославлих дьрзнуша внити въ градъ корысти деля и едва утекоша пламене, а инии ту изгореша» (161).

После победы и соединения с войском Воислава Добрынича на устье Камы, по свидетельству Московского свода, «посла Святъславъ весть пред собою къ брату своему Юрью, и дошед Городца выиде из лодеи и поиде къ граду Володимирю на коних» (162). Все перечисленные дополнения говорят о большей точности повествования в Московском своде.

В повести усилено изобразительное начало. Описание горящего города, которое в Ермолинской летописи сводилось к единственному краткому замечанию «отвсюду огнь обьстоаху около града» (97), превращается в зрительно воспринимаемый фрагмент: «И обьятъ градъ огнь отвсюду, и бысть буря велиа, и страшно бысть видети...» (161). Аллитерация звонких согласных и анафорический союз «и» при инверсированных конструкциях придают эмоциональность описанию.

Рассказ об обратном пути войска содержит описание бури, застигшей Святослава у лодей, о которой другие варианты повести даже не упоминают: «И поиде оттуду князь Святославъ къ лодиямъ своимъ. Бывшу же ему у лодеи, и въста буря съ дождемъ, яко же и лодиамъ възмястися, и потом же нача буря тишитися, и преиде князь Святославъ в заветрие на островъ с полкы своими и Муромские князи с ним. Ту же и на ночь облеже. И на утреи ту обедавше поидоша прочь въверхъ по Волзе» (161). Обычно в летописных повестях описание бури во время похода связано с судьбой того или другого войска, с ходом действия. В данном случае сюжетного значения описание не имеет, оно лишь передает обстановку одного из эпизодов похода. Включение этого отрывка в повесть может свидетельствовать о стремлении летописца к последовательному рассказу обо всех событиях похода, в то время как в Ермолинской летописи автор останавливается лишь на самом главном: всему приведенному фрагменту соответствует одна фраза: «И тако возратишася к лодьямъ и поидоша по Волзе вверхъ» (97).

В ряде эпизодов описательные элементы соседствуют с изображением чувств собирательных персонажей – русского воинства и булгар. Так, описывая неудачный первый приступ к городу, летописец рисует картину войска, охваченного дымом, и одновременно передает состояние воинов: «По том же *приступиша* къ граду отвсюду и *зажгоша* его; и *бысть* дымъ силенъ зело, и *потяну* ветръ съ града на полки Святославле, **и не бе видети человека въ дыме**, и *не могуще терпети* дыма и зноя, паче же безводиа, и *отступиша* от града, и *седоша опочивати* отъ многаго труда» (161). Выделенная формула, обычно включавшаяся в описание напряженной и длительной битвы, использована в необычном контексте – изображении пожара. Построение фразы с анафорическим соединительным союзом и постановкой на первое место в частях предложения глаголов и глагольных форм создает ритмичность, акцентирующую впечатление напряженности действия и тяжести состояния воинов.

Незначителен в сюжетном отношении, но живописен и психологичен эпизод встречи победителей с булгарами, узнавшими о взятии Ошела и вышедшими из других городов на берег, чтобы видеть войско Святослава. Картина эта в Ермолинской летописи сдержанна: «Святославъ... повеле своимъ вооружатися и стяги наволочити, изряди полки въ насадихъ, и удариша в бубны и въ трубы и въ сопели, а Болгаре, стоаще по брегу, зряще своихъ плененыхъ, плакашеся» (97). Гораздо ярче нарисован облик русских воинов и булгар в Московском своде, благодаря незначительным, на первый взгляд, изменениям: Святослав «повеле же всемъ воемъ своимъ *оболочитися въ бране*, и стягы наволочити, и наряди полкы въ насадехъ *и в лодиахъ*, *и поиде полкъ по полце*, бьюще въ бубны и въ трубы и въ сопели, *а самъ князь по них поиде*. Болгари же идуще по брегу, *видяще своих ведомых, овому отци, иному сыны и дщери, другому же братья и сестры и съплеменици, и стаху покивающе главами своими и стонюще сердци ихъ и смежающе очи свои*» (161). В описание добавлен ряд деталей, благодаря которым удалось представить зримую картину стройно движущегося русского войска. «Оболочитися въ бране» не только лексически, но и звукописью передает действие более ярко, нежели «вооружатися», при этом впечатление дополняется двумя созвучными полногласными словами: «оболочитися» и «наволочити»; так же оборот «поиде полк по полце» нагнетанием начальных глухих звуков дополняет впечатление мерного движения войска. Усилена аллитерация в начале слов, помогающая передать звучание ратной музыки, с помощью замены глагола: вместо «удариша въ бубны и въ трубы» — «бьюще въ бубны и въ трубы».

Оборот «видяще своихъ ведомыхъ», в отличие от синонимичного «зряще своихъ плененныхъ» в Ермолинской летописи, также создает звукопись, эмоционально подчеркивающую данный затем перечень родных, которые попали в плен. Душевные переживания булгар, переданные в Ермолинском своде одним словом «плакашеся», в Московском раскрываются более подробно в трех синтаксически параллельных частях фразы с анафорическим союзом, при помощи метафорического образа, экспрессивность которого подчеркнута нагнетанием свистящих и шипящих звуков.

Таким образом, упомянутые описательные элементы имеют изобразительно-выразительный характер, достигающийся разнообразными языковыми средствами.

Главный герой повести князь Святослав Всеволодович представлен в Московском своде значительно ярче, чем в других вариантах текста. Он изображен как главное лицо похода, ему принадлежат все важнейшие решения: он расставляет войска, первым со своей дружиной идет к Ошелу и вступает в битву. В момент, когда первый приступ к городу оказывается неудачным из-за дыма, Святослав произносит две речи, отсутствующие в других вариантах текста. Первая содержит приказ начать новый приступ с другой стороны Ошела. Вторая, уже у городских ворот, напоминает речь князя Святослава Игоревича к своим воинам в «Повести временных лет»: «Братие и дружино! Сегодне нам двое предлежить, или добро, или зло, да потягнемъ борже» (161) (ср.: «Уже нам пасти зде, потягнем мужески, братие» – 971 г., с. 482). Вслед за этой речью летописец приводит сообщение, которое было и в Ермолинской летописи, о том, что князь первым пошел к городу («И тако напредъ всехъ *потече* самъ князь Святославъ ко граднымъ вратомъ, и по немъ вси вои, и тамо тынъ и оплотъ, а Болгаре *бежаша* во градъ, а сии, *пришедше*, градъ *заждгоша*» (97)). В Московской летописи эпизод приобретает динамичный характер благодаря использованию значительного числа глаголов и глагольных форм (девять вместо четырех), обозначающих решительные действия русских воинов: «И *потече* сам князь преди всех къ граду; *видевше* же его вои вси *устремишася* к граду борже, и *посекоша* тын и оплоты и с ту страну, и *зажгоша*. А Болгары *побегоша* в город, си же *погнаху* их *секуще* и по том *зажгоша* град отвсюду» (161). Из сопоставления отрывков становится ясно, что второй летописец стремился подчеркнуть значение речи Святослава и его личной храбрости: не случайно упоминается о том, что воины устремились вслед за князем, а в обращении Святослава к войску и в описании приступа использовано одно и то же слово «борже» (быстрее) – призыв Святослава был услышан воинами и выполнен ими.

В дальнейшем повествовании распоряжение князя пройти вооруженными полками с музыкой мимо побежденных характеризует его как мудрого полководца: Святослав понимает значение такого марша в качестве подтверждения силы русского войска. Этот своеобразный «парад» должен был устрашить врагов и выполнил свое назначение, о чем говорят дальнейшие свидетельства летописи о посольствах булгар к владимирскому князю с настойчивыми просьбами о мире, которые только с третьей попытки увенчались успехом.

Помимо героя-полководца, в повести по Московскому своду появляется и герой-организатор похода, старший брат Святослава владимирский князь Юрий Всеволодович. Его роль подчеркнута отдельными деталями. Вначале говорится не только о том, что Юрий послал брата Святослава против булгар, но и о том, что именно великий князь назначил воеводой Еремея Глебовича, а также повелел послать полки Васильку Константиновичу ростовскому и муромским князьям. После победы Юрий встретил Святослава у Боголюбова: «и целовастася с любовью великою» (162), – сообщает Московский свод. По возвращении во Владимир великий князь наградил участников похода: «и створи князь Юрьи учрежение великое брату своему и воемъ всем по три дни, и многы дасть дары брату своему *златом* и сребромъ и **порты** розличными и **кони и оружиемъ**, *аксамиты и паволоками* и бельью, тако же и вои одари повелику, коего же по достоиньству. И отъиде Святославъ съ честию великою въ градъ Юрьевъ» (162). Это описание содержит два не вполне обычных компонента. Прежде всего, перечисление даров, данных победителю его старшим братом, напоминает скорее перечень военных трофеев, взятых в бою. Например, в рассказе о походе Олега на греков под 907 г. в «Повести временных лет» читаем: «несыи *злато, паволоки*, овощь и вина, и всякое узорочие» (466). Есть подобное перечисление и в «Слове о полку Игореве»: «...а съ ними *злато, и паволокы, и драгыя оксамиты*» (24)[9]. Сходные упоминания встречаются и в памятниках Куликовского цикла (в «Задонщине»: «Уже бо русские сынове разграбиша татарские узорочья, и **доспѣхи, и кони**, и волы, и верблуды, и вино, и сахар, и дорогое узорочие, камкы, насычеве...» (12); в Краткой летописной повести: «...погна бо с собою многа стада **кони**, и вельблюды, и волы, им же нѣсть числа, и **доспѣхъ, и порты**, и товаръ» (15); то же в Пространной (23)[10]). Интересно, что золото, паволоки, оксамиты упоминаются в виде трофеев в ранних текстах, а кони, оружие (доспех) и порты – в текстах XV в., рассматриваемая же повесть соединяет в перечислении все эти элементы. Основное значение слова «бель», подходящее по смыслу в данном случае («шкурка, мех белки» или производное «беличий мех как денежная единица»[11]), встречается, судя по данным словаря И.И. Срезневского и Словаря русского языка XI–XVII вв., в текстах домонгольской эпохи. Возможно, этот перечень в повести 1220 г. свидетельствует о двух этапах в работе над текстом: в XIII и XV вв.

Упоминание о том, что воины были награждены, не является уникальным, необычно то, что их одарили «коегождо по достоинству». Аналогия этому сообщению в более ранних летописных памятниках, кажется, есть только в Новгородской I летописи старшего извода в статье 1016 г. о награждении Ярославом новгородцев после похода на Святополка: «Ярославъ иде Кыеву и сѣде на столѣ отця своего Володимира, и нача вое свое дѣлити: старостамъ по 10 гривенъ, а смердомъ по гривнѣ, а новгородьчемъ по 10 всѣмъ, и отпусти я домовь вся» (15)[12], среди более поздних памятников сходное упоминание встречаем в Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище», когда Дмитрий после битвы говорит воинам: «Егда же упасеть мя Господь и буду на своем столѣ, на великом княжении, въ градѣ Москвѣ, тогда имам по достоанию даровати вас» (47). Обобщенная форма выражения одного и того же понятия (по достоинству – «по достоанию») сближает повесть о Святославе с поздним памятником.

Юрий в этом фрагменте – справедливый и милостивый князь, осознающий значение воинского подвига брата и всех русских воинов и награждающий их по заслугам. Так сыновья Всеволода Большое Гнездо прославляются в повести как верные союзники в борьбе за интересы Руси, опытные воины и полководцы.

Оба варианта повести – и в Ермолинском, и в Московском своде – отличаются светским характером. В них нет мотива Божьей помощи, нет датировок событий через упоминание церковных праздников, характерных для Владимирского свода, вошедшего в Лаврентьевскую летопись, отсутствуют цитаты из Библии, характерные для владимирских летописцев XII–XIII вв.

Повесть по Московскому своду явственно проявляет тенденцию к детализации, описательности, внимание к героям и в известной мере стремление к психологизму в изображении людей, эмоциональности текста, которая достигается за счет эвфонических приемов. Эти особенности подтверждают предположение А. Н. Насонова о том, что «записывавший был при Святославе»[13].

Рассмотрев соотношение двух летописных повестей, можно предположить четыре возможных варианта их возникновения: 1) они отразили рассказы, созданные во Владимиро-Суздальском княжестве в XIII в., второй из которых представлял переработку первого; 2) Ермолинская летопись сократила

общий с Московским сводом протограф; 3) она более точно воспроизвела исходный текст, а сводчик Московской летописи дополнил его; 4) если опираться на гипотезу А. А. Шахматова, возможно предположить, что во владычном своде времени Ефрема древняя владимирская повесть была доработана в стилистическом отношении и в этом виде вошла в Московский свод, в своде же времени Вассиана Рыло она была зафиксирована в первоначальном варианте, который вошел в Ермолинскую летопись.

Соотношение литературных особенностей двух текстов заставляет сомневаться в справедливости данного предположения. Мелкие лексические и детализирующие изменения двух текстов вряд ли могли быть так последовательно проведены путем изъятия частей редактором Ермолинской летописи, ведь они принципиально не изменяли содержания текста.

Есть основания и для того, чтобы отвергнуть второй вариант. Рассматривая окружение повести в Московском своде, легко обнаружить, что в целом тексты отличаются краткостью и сдержанностью в описании событий, московские летописцы 70-х гг. XV в. снимали из повестей, зафиксированных более древними летописями, например Софийской I, риторические элементы и повторы. Эвфонические приемы, наблюдаемые в повести 1220 г., используются очень редко. Подробные повествования, сходные описательностью и конкретностью с анализируемым текстом, единичны, самый яркий пример – это повесть 1207 г., которая была отнесена М. Д. Приселковым к тому же источнику, что и рассматриваемая[14]. Все это заставляет предполагать, что особенности, отличающие рассматриваемую повесть, не свойственны манере составителя свода 1479 г., а следовательно, отпадает гипотеза о расширении в нем общего с Ермолинской протографа.

Первое предположение косвенно подтверждается следующим соображением. Внимание к Юрию, проявленное в тексте Московского свода, может свидетельствовать о варианте, который владимирский летописец составил, по словам А. Н. Насонова, «для прославления или в память великого князя владимирского Юрия»[15], а отсутствие внимания к этому князю в Ермолинской летописи – о работе не великокняжеского сводчика, не подчеркивавшего роль старшего из князей, который к тому же не участвовал в походе. Таким образом, исходные тексты обеих повестей могли быть созданы в XIII в.

Подтверждение этой гипотезы могло бы исходить из осознания окружения повести как явления древнего владимирско-

го летописания. Однако ни один из дошедших до нас летописных сводов не отражает в целом древних источников Ермолинской и Московской летописей. В связи с этим, возможно, стоит обратиться за некоторыми аналогиями к явлениям изобразительного искусства XIII в., тем более что памятником походу 1220 г. стал известный собор в Юрьеве Польском, заложенный в 1230 г. главным героем повести князем Святославом Всеволодовичем на месте обветшавшего Георгиевского собора, который был построен Юрием Долгоруким в 1152 г. Он сохранил свое название, будучи теперь уже, видимо, посвященным небесному патрону Юрия (Георгия) Всеволодовича, старшего брата Святослава, одного из персонажей повести. Святой Георгий – воин изображен на одном из барельефов храма. Ермолинская летопись под 1230 г. сообщает: «Того же лета Святославъ разруши церквь вь Юрьеве, юже бо бе обетшала, еже преже созда дедъ его Юрьи, и созда чюдну велми, резанымъ каменемъ» (103). В Московском своде аналогичное известие помещено под 1234 г.: «Благоверныи князь Святослав Всеволодич сверьши церковь въ Юрьеве святаго великомученика Георгиа и украси и паче инехъ церквеи, бе бо изъвну около всеа церкви по каменею резаны святые чюдно велми, иже есть и до сего дне» (173). Нужно думать, что первый свод определяет год закладки собора, а второй – время его завершения. Тверской сборник, повторяя в общих чертах сообщение Ермолинской, добавляет к нему, что Святослав «самъ бѣ мастер» (355)[16]. Комментируя это дополнение, Г.К. Вагнер писал о том, что «Святослав мог быть вдохновителем всей работы» и, возможно, создателем композиции Распятия[17]. Находил исследователь на стене собора и портрет князя Святослава: «Спокойное, открытое выражение несколько холеного лица, ...по-кочевнически загнутые слегка вверх усы, челка волос, выбивающаяся из-под шапки-шлема, свидетельствуют о том, что это не декоративная маска, а именно портрет, в данном случае ктиторский портрет»[18]. Среди барельефов искусствовед обнаруживал образы воинов Святослава, чей героический облик ярко отразился в повести: «Рельефы дружинников занимают не только капители, но даже венчают барабан главы, что было совсем невиданным явлением. В религиозных сюжетах особо подчеркнуты такие, в которых тоже сильно звучали мотивы героического подвига, верности правому делу»[19].

Рассмотрев всю систему рельефов собора, содержащих «много светских мотивов, внесенных... непосредственно из городской действительности»[20], Г.К. Вагнер пришел к выводу о

том, что это «начало нового искусства, посвященного миру человеческих отношений»[21]. Светские мотивы и внимание к человеку сближают повесть, отразившуюся в Московском своде, и скульптуру Георгиевского собора, а это может говорить о том, что они принадлежат одной и той же эпохе в развитии культуры Владимиро-Суздальского княжества.

В то же время внимание к стилистической и звуковой переработке текстов более свойственно литературе начиная с конца XIV в., то есть связывать эту работе логичнее со сводом времени Ефрема.

Таким образом, все имеющиеся факты и логические доводы свидетельствуют в пользу возможности двухэтапной переработки текста. Повесть, зафиксированная Ермолинской летописью, представляется более ранней. Текст, впервые отразившийся в Московском летописном своде, мог вести начало от Владимирского свода Юрия Всеволодовича, в котором был переработан более ранний вариант, а затем он, возможно, был стилистически доработан книжником, составлявшим свод времени Ефрема, и в таком виде оказался включенным в Московский свод.

Из более поздних редакций повести привлекает внимание вариант Тверского сборника. Прежде всего, она занимает иное структурное место в летописной статье. В двух рассмотренных летописях повесть о походе Святослава начинает летописную статью 1120 г. В Тверском сборнике до нее приведен ряд погодных записей о различных событиях. В Ермолинской и Московской летописях сразу вслед за сообщением о возвращении Святослава в Юрьев следует повествование о дальнейшем развитии отношений Юрия с булгарами. Тверской летописец отнес этот текст в следующую годовую статью, а в той же статье 1220 г. поместил несколько новгородских известий.

В текст, известный по Ермолинской летописи, сделан ряд вставок. В первой половине текста в нескольких случаях добавлены отчества князей, причем даже тогда, когда они избыточны («А Давыдъ Муромский посла сына Святослава Давыдича, а брать его Юрий сына Олга Юрневича» – 330). Рассказав о встрече войск, автор добавляет формулу: «и поидоша противъ себе» (330), которой не было в двух более ранних летописях. Одна из вставок весьма примечательна: тверской летописец замечает, что город Ошел «бѣ создань Александромъ Македонскымъ» (331). Возможно, эти сведения связаны с Хронографом, который публикаторы летописи называют одним

из источников Тверского сборника (V). К дате взятия Ошела – 15 июня – тверской летописец добавил уточнение по церковному календарю, которое было в Лаврентьевской летописи: «на память святаго пророка Амоса» (331). Две ранние летописи сообщали о встрече победителя у Боголюбова, Тверская летопись говорит: «пришедшу ему в Клязму, срѣте его князь великий Юрий» (331).

Внимание привлекает также изменение перечня инструментов, которые использовало войско Святослава во время торжественного марша: «и удариша в накры, и въ арганы, и въ трубы, и въ сурны и въ посвистѣли» (331) – количество перечисленных инструментов больше, чем в ранних вариантах повести, лексически совпадает только указание на трубы, слово «накра» означало бубен, барабан, так что по существу сам предмет тоже совпадает с инструментом, упомянутом в предшествующих повестях. Увеличение ряда связано, очевидно, с желанием автора подчеркнуть значительность зрелища, представшего перед побежденными врагами. Таким образом, переработка Тверской летописью текста связана в основном с установкой на уточнение некоторых сведений, с привлечением, видимо, дополнительных к основному источников.

Текст повести в других летописях XVI в. не содержит следов сколько-нибудь целенаправленной переработки, скорее можно говорить о немногих незначительных изменениях.

Таким образом, история редактирования повести о походе Святослава в летописях отражает литературные манеры разных авторов и эпох – от лаконичного сообщения одного из древних владимирских сводов в составе Лаврентьевской летописи до литературно-изысканного повествования Московского свода, усвоенного крупнейшими летописями XVI в. – Воскресенской и Никоновской по Лаптевскому списку.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 *Лимонов Ю.А.* Владимиро-Суздальская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1987. С. 111.

2 *Феннел Д.* Кризис средневековой Руси. 1200–1304. М., 1989. С. 89.

3 Текст Лаврентьевской летописи цит. по изд.: ПСРЛ. Т. I. М., 1997.

4 *Шахматов А. А.* Разыскания о русских летописях. М., 2001. С. 648.

5 *Насонов А.Н.* История русского летописания XI – начала XVIII вв.: Очерки и исследования. М., 1969. С. 260–274.

6 *Шахматов А.А.* Указ. соч. С. 776; *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 253.

[7] Здесь и далее текст Московского летописного свода цит. по изд.: Русские летописи. Рязань, 2000. Т. 8.

[8] Здесь и далее текст Ермолинской летописи цит. по изд.: Русские летописи. Рязань, 2000. Т. 7.

[9] Текст цит. по изд.: Слово о полку Игореве / Библиотека поэта. Большая серия. Л., 1985.

[10] Памятники Куликовского цикла цит. по изд.: Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982.

[11] См.: Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1975. Т. 1. С. 138.

[12] Новгородская I летопись старшего и младшего изводов / ПСРЛ. М., 2000. Т. 3.

[13] *Насонов А. Н.* История русского летописания XI – начала XVIII вв. С. 224.

[14] *Приселков М. Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1997. С. 250–252.

[15] *Насонов А. Н.* Указ. соч. С. 224.

[16] Рогожский летописец. Тверской сборник / ПСРЛ. М., 2000. Т. 15. С. 355.

[17] *Вагнер Г. К.* Мастера древнерусской скульптуры. Рельефы Юрьева-Польского. М., 1966. С. 50.

[18] Там же. С. 34.

[19] Там же. С. 17. См. также: *Воронин Н. Н.* Владимир. Боголюбово. Суздаль. Юрьев-Польской. М., 1967. С. 286.

[20] *Вагнер Г. К.* Указ. соч. С. 30.

[21] Там же. С. 56.

Р. В. Бахтурина

ЮЖНОРУССКИЕ ДИАЛЕКТИЗМЫ В ПАМЯТНИКЕ XVI ВЕКА «НАЗИРАТЕЛЬ»
(К ИСТОРИИ ПЕРЕВОДА)

Единственный известный список памятника (ГИМ Собрание Барсова № 371) по палеографическим данным тождествен московским рукописям последней четверти XVI века. Памятник переводной. Многочисленные полонизмы и полонизированный облик латинизмов указывают на его польский оригинал, что было подтверждено текстологически[1]. Через польский перевод сочинение это восходит к латинскому тексту произведения итальянского автора начала XIV века Петра Кресценция «Opus ruralium commodorum» (первое латинское издание – 1471 г. в Аугсбурге).

Название книги пространно: **Книга глаголемаꙗ назиратель сіирѣчь ꙋрѧд домовных дѣтель. в' неи ж сꙋ́ть дванадесят книгъ, ꙗже ѡ всяких домовных вещех дѣла ѡписꙋ́ютъ. многиѧ бо дѣла к домовномꙋ́ совершенню сꙋ́ть пристоѧщеи. бес которыхъ дѣлъ домъ быти не можетъ. и иже совершенно домом ȥватисѧ может, ꙗко же воды ради прꙋ́ды и кладеȥи. и хлѣба ради нивы и села, ѡвощиꙗ ж и ȥелиꙗ ради ѡгороды і исады. та же и ѡ вѣтрах ч҃лкꙋ́ полеȥнеишихъ. о всѣх же сихъ сиѧ книга совершенно ѧвляетъ, как что, и въ кое времѧ дѣлати.**

Русский текст содержит перевод первых трех книг из двенадцати. В них рассказывается, как выбрать место для строительства сельского дома, где рыть колодцы, как найти родники и устроить водохранилище, о садоводстве и выращивании самых разных деревьев, о подготовке почвы для пашни и сельскохозяйственных работ, об определении плодородия почвы, о речных запрудах, о злаках и огородных культурах, о полезных травах. Принимая во внимание светский характер памятника, новизну его содержания по сравнению с другими рукописными книгами того времени, даже по сравнению с известным «Домостроем», можно оценить своевременность его издания. Памятник был сразу же введен в научный оборот, его лексика нашла полное отражение в историческом

словаре русского языка. Вместе с тем неоднородность лексики, большое количество заимствований (латинских, польских, польско-украинских) вызывает много вопросов и разные мнения об оригинале перевода, что связано отчасти с определенной оценкой заимствованной лексики, данной во введении к изданию памятника. Поскольку прямых данных о месте перевода и об участии русских переводчиков в этой работе ни в самом памятнике, ни в других источниках мы не находим, только в самом языке «Назирателя» можно попытаться найти подтверждение нашему мнению, которое отличается от утверждений, высказанных во Введении к изданию памятника.

Там было поддержано предположение К. В. Покровского, сделанное еще в самом начале XX в., на основании ряда отмеченных им в памятнике заимствованных слов, о юго-западном посредстве между «Назирателем» и его иноязычным (по предположению этого ученого, латинским) оригиналом. Заимствованная польская лексика во Введении к изданию памятника была определена и как оставшиеся следы польского оригинала, и как следы староукраинского языка:

«На наш взгляд, польский перевод трактата Кресценция и является тем промежуточным звеном, которого по мнению Покровского, недоставало между "Назирателем" и его латинским оригиналом. Между польским переводом и рукописью "Назиратель", по-видимому, было тоже промежуточное звено: перевод с польского на русский язык или оригинал русского перевода, который либо был занесен в Московское государство из юго-западной Руси, либо был сделан в другом месте, например в Москве, переводчиком юго-западного происхождения. Одним из списков этого перевода может быть и первым, и является рукопись "Назиратель"»[2].

Основанием для такого заключения кроме предположения К. В. Покровского послужило то, что Л. Л. Гумецкая, которая консультировала это издание, отметила в «Назирателе» юго-западные лексические элементы, которые она считает элементами староукраинского языка (**слиская, ѿвираючи, ӡернета, въ степло, съѡранію, лꙋка, не ӡостает, роӡдертиѡ, срꙋбꙋвание, мꙋравли, натща срдце**)[3]. Л. Л. Гумецкая называет Юго-Западной Русью украинские земли, входившие в XVI веке в состав Польши и частично принадлежавшие Великому княжеству Литовскому (с 1569 г. Юго-Западная Русь стала частью Речи Посполитой):

«В XIV–XV вв. в юго-западной части восточнославянской территории... формируется на древнерусской основе, под значительным, однако, западнославянским – чешским и польским – влиянием, общий украинско-белорусский письменно-литературный язык. Его образованию содействовали и исторические события – объединение в Литовско-Русском государстве белорусских и значительной части украинских земель с Волынью, которая среди вошедших в состав Великого княжества Литовского русских земель отличалась наиболее высокой культурой и которой Великое княжество Литовское было обязано значительной частью своей интеллектуальной элиты. Самой тесной была связь этих земель с украинскими землями, вошедшими в состав Польской Короны, формально другого государственного организма, связанного, однако, персональной унией с Великим княжеством Литовским. Для возникновения общего украинско-белорусского письменно-литературного языка имела значение и генетическая близость украинского и белорусского языков».

Прежде всего обращает на себя внимание парадоксальность предполагаемого появления русского оригинала на территории, входящей в состав Польской Короны, где государственным языком был польский язык. Польский текст на этой земле не мог быть непонятным. Трудно вообразить и читателей, для которых мог бы быть сделан этот перевод, – чтение такой книги как «Назиратель» требовало достаточно высокого уровня знаний, а потребность в ней могла появиться скорее всего у крупного землевладельца, польская принадлежность или польская ориентация которого бесспорна для того времени.

Далее, отмеченные Л.Л. Гумецкой в «Назирателе» немногочисленные характерные лексические элементы сами по себе не могут указывать на староукраинский язык как язык перевода. Не исключено, что они могли быть лексическими заимствованиями из староукраинского в русский язык XVI в.

Обратимся к другим наблюдениям Л.Л. Гумецкой. Как староукраинская особенность текста ею были отмечены написания отглагольных существительных среднего рода в именительном и винительном падежах единственного числа с окончанием -ꙗ, -ѧ вместо е: переваренниѧ, ѿвареннѧ, высоҳненнѧ, раꙁмноженнꙗ[4]. Однако и эта языковая черта не принадлежала лишь староукраинскому языку. Такое произношение было свойственно и определенным говорам русского языка. На это ука-

зывают современные русские говоры. Именно такое произношение отмечено в русских говорах юго-западной диалектной зоны[5]. Приведем несколько примеров, выписанных нами из материалов, хранящихся в Секторе истории и диалектологии русского языка Института русского языка РАН им. В. В. Виноградова: мо'р' а, по'л' а, въскр' ис' е' н' н' а, γо' р' а, ста' раја пла' т' а (с. Страчево Суземского района, Брянской обл.), здаро'в' ја, пла' т' а (с. Ново-Ямское Брянской обл.), въскр' ис' е' н' ја, пла' т' ја (д. Евдокимовка Комаричского района, Брянской обл.).

Упомянутые пункты находятся вблизи Севска, древнего города бывшего Новгород-Северского княжества, расположенного в самом центре Чернигово-Северских земель, почти два века находившихся в составе Польского государства в тесных контактах с Украиной. Эти земли отошли к Русскому государству по договору 1503 г., подтвержденному в 1508 г. В таких условиях в языке жителей этих мест вполне уместны были польские и украинские лексические заимствования. И если предположения о переводчике «Назирателя» могут быть сделаны на основании указанных слов и форм, то естественно считать переводчиком этого памятника уроженца из новгород-северских земель, а не переводчика украинского происхождения. Для того есть и другие основания.

В качестве наиболее характерного элемента староукраинского языка, якобы представленного в «Назирателе», Л. Л. Гумецкая первым называет употребление предлога *из* с творительным падежом: **из широким дномъ, из сухотою землою, из собою**[6]. Чаще всего мы встречаем в «Назирателе» предлог *из* в таком употреблении перед словом, начинающимся с *с* или *з*: **ис собою** (7 об. 7, 7 об. 14); **из собою** (106 об. 9; 117 6); **из стужею** (19 об. 6), **из сухотою** (62, 11; 86, 10); **исухотою** (63, 8); **из сухотою** (86 об. 7); **из слнцемъ** (79 об. 9); **из стужею** (114 об. 16); **из сокомъ** (139, 5); **из своим** (150, 11); **из солию** (155, 2); **из сахаромъ** (191 об. 3); **из сѣрою** (194, 3); **из свѣжимъ** (200, 5); **из земностию** (87, 12); **из землею** (96, 10; 130, 5; 192 об. 14); **из зубами** (182, 7); дважды *из(ис)* встречается перед *к*: **ис коренем** (122, 12; 131, 16); и по одному разу перед *п* и *ш*: **из пнемъ** 66, 5; **из широким дномъ** (39 об. 14). Если рассматривать *и* в этом предлоге как протетический гласный, то следует здесь же упомянуть еще два случая появления *и* перед *с*: **исады** (2, 9)[7]; **исадити** (78 об. 11); может быть, **изстиснут** (56, 4) (в польском оригинале zcisna,); **исомшения** (142 об. 7).

При составлении карт Диалектологического атласа русского языка, посвященных протетическим гласным перед начальными сочетаниями сонорных с последующими согласными, было обнаружено, что для юго-западной диалектной зоны «характерны еще некоторые случаи присоединения [и] к началу слова. Сюда относится употребление приставки *из-* и предлогов *из* и *ик* в соответствии с приставкой *с-* и предлогами *с* и *к* литературного языка. Причем в этих случаях появление [и] не ограничено положением 1-го предударного слога перед сочетанием согласных; [ис]пра́вка, на [ис]па́с, [ис]ки́нь, [из] вали́лся, [ис]хова́й, [ис]каза́ть, особенно часто [ис]тру́б и [из] де́лать; [из] де́вками, [из] лу́жкой, [ис] пла́чем, [ис] цыпля́тами, [из] молоды́ми, [из ы]ку́нами, [из] учи́телем; [ик] кле́ти; [ик] вам, [иг] бе́лой, [ик] молодо́й, [ик] своему́, [ик] одну́й, [ик] анбару и т. п.».

На основании картографирования соответствующих данных (карты были подготовлены Е. Г. Буровой) можно судить, что предлог *ис* перед *с* отмечен преимущественно в районе Стародуба, Новозыбкова, Севска, Рыльска. Картографированы предложно-падежные конструкции: ис сестру́й, ис свои́м, ис свойе́й, ис си́ней, ис сухи́мы, ис свата́мы, ис сте́ръм'и. Там же отмечено употребление предлога *ис* и протетического [и] перед *п* и перед *к*: испле́сть, искре́сть, исказа́л, иски́нь, ис пла́чем, ис пе́чкой, ис па́лкой, ис пе́снями[8].

Более чем в 30 пунктах юго-западной диалектной зоны русского языка Е. Г. Буровой отмечено в соответствии со словом литературного языка *сделать* слово *изделать*. Его встречаем и в «Назирателе»: **на нивє изд ѣлан҆ нои** (96 об. 16) (в польском оригинале sprawioney); **издѣлати бороздꙋ великꙋю чрез средокъ нивы** (113 об. 4) (в польском оригинале vczynić).

Возле Брянска отмечено в соответствии со словом *снова* – *изно́ва*, у Новозыбкова – *изно́у*. В «Назирателе»; **коли прїидєт ѡпять изнова** (snowu) **достатокъ или множество мокроты подаєт** (53, 13); **и того для что изнова** (znowu) **или рождениє дѣлаютъ** (121, 11); **а послѣ посѣiавши изнова** (znowu). Соответствующее слово польского оригинала совпадает с украинским *знову* 'снова, опять' (Гринченко II, 174)[9]. Как и многие другие лексические элементы польского оригинала, совпадающие с украинскими, это слово не было сохранено в русском переводе.

Несовместим с предположением о староукраинском переводе тот факт, что в «Назирателе» вообще большое количество слов с приставкой *из-* (*ис-*), в украинском языке отсутствующей.

Все украинские соответствия таких слов имеют приставку *з-*: изгнити (30, 10), ср. укр. згнити (Гринченко II, 139), **изгнивши** (63 об. 18); **издалеча** (103, 2), ср. укр. здалека, здалеку (Гринченко II, 142); **издержати** (136 об. 14); **издобыти** (122, 4), ср. укр. здобути (Гринченко II, 145); **издроблен** (118, 15); **изженын** (41 об. 16), **нжженын** (114, 13); **исколотын** (168 об. 13); **излежатнся** (91 об. 13); **измерзлость** (42 об. 2), ср. укр. змерзлий 'смерзшийся' (Гринченко II, 164); **измѣняти** (8, 8), ср. укр. зміняти 'изменять' (Гринченко II, 166); **измякчен** (106, 6), ср. укр. зм'якчити 'смягчить' (Гринченко II, 168); **изнеможенын** (3 об. 2), ср. укр. знемочи, знемощіти (Гринченко II, 173); **изнꙋтря** (29 об. 9, 60, 1, 135, 1); **извнꙋтра** (157 об. 10); **избиранын** (133, 16), ср. укр. збіраний 'собранный' (Гринченко, II, 124); **изблизка** (67, 11), ср. укр. зблизька 'вблизи' (Гринченко, II, 125); **избывати** (166, 7), ср. укр. збувати 'сбывать, избавляться' (Гринченко, II, 126); **изводити** (109, 3, 146, 14, 157, 7, 160, 9), ср. укр. зводити (Гринченко, II, 134); **извѣдывати** (71 об. 4), ср. укр. звідувати 'узнавать' (Гринченко, II, 131); **извѣтрѣти** (196, 11); **извяти** (201, 1), ср. укр. зв'янути 'завянуть' (Гринченко, II, 136); **изгнилын** (88 об. 17, 92, 5), ср. укр. згнити (Гринченко, II, 139); **израстающни** (109 об. 18); **израстенье** (55 об. 1); **израстꙋщии** (83, 7); **израстити** (26 об. 14); **изровнанын** (104, 15); **изрожатися** (179 об. 2); **изрытын** (12816); **изсохнꙋти** (93, 6, 172, 8), ср. укр. зсохнути, зсохти (Гринченко, II, 187); **изтиснꙋти** (56, 4); **изстꙋпати** (133, 12); **изсꙋшение** (167 об. 7); **изсыхатнся** (156 об. 9); **изсѣкати** (133, 12); **изсѣчения** (69, 3); **изсѣчи** (188, 2); **изсѣченын** (69, 1); **изсѣчен** (68 об. 18); **изтягати** (132, 1); **изꙋбытчити** (25, 9); **изшествие** (70 об. 6); **испропасти** (118, 17); **истравити** (52 об. 1).

В «Назирателе» много новообразований с приставкой *из-* (в «Материалах для словаря древнерусского языка» И.И. Срезневского они отсутствуют, а в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» представлены по памятникам XVI–XVII вв.; **излежатися, измерзлость, изнеможенын, изнꙋтря, извнꙋтра, изблизка, извѣтрѣти, извянꙋти, израстенье, изрожатися, изстꙋпати, изсыхатися, изꙋбытчити.**

Между тем в украинских лексикографических трудах XVI в. встречаются лишь единичные слова с приставкой *из-*. Так, в «Синониме славенороской»: «изъбиты, избыты – спасти, избавнтис; изъгиблін – истребленныи». Зато слова с приставкой *з-(с-)* весьма многочисленны: злупеніе, злучаю, злученіе, змазаніе, змаза, змерзаю, змилованіе, змиловуюся, змова, змовляюс, змолочую, змордованный, зморщка, змоцияю,

змоцнеnіе, змышленіе, змышляю, змешую, змѣцаю, змѣраю, знахожу, знайдуюс, знайденіе, зневажаю, знебачка, зневага, зневаляю, зникаю, знищеніе, знову, зношу, зносиѣ, зныдѣваю, знидѣлый («Синонима славенороская»); зрозумѣванье, зваджую, зваджеnье, звадца, незличений, незвалченый, звыкло, зныдѣлость, зныдѣлый, змоц, змоцнене, звитязство, звитяжца, зневоляю, згодливыи, справую, зважаю («Лексис» Лаврентия Зизания)[10]. И в «Назирателе» можно встретить глаголы, единичные наречия и прилагательные с приставкой *з-*: **ҁбирание, ҁбирати, ҁбиратися, ҁганяти, ҁгинути, ҁглубока, ҁгнести, ҁдобывати, ҁдобыватися, ҁдобыти, ҁсыпати, ҁсыпатися, ҁсѣлыи, ҁсядатися**. Их можно сопоставить с диалектизмами, отмеченными в начале XX века в русских говорах Стародубского, Мглинского, Суражского и Трубчевского уездов: звыкнуць 'привыкнуть', згатаваць 'приготовить', згодицца 'примириться', 'согласиться', злучаць 'соединять', злябававаць 'облюбовать', змагаць 'одолевать в борьбе', змалку 'с малых лет', змовиць 'сказать', зраньня 'с утра', зьдзець 'снять', зьдзікацца 'издеваться', зьнивечыць 'уничтожить', зьнікнуць 'исчезнуть, пропасть', зьнішчыць 'привести в убожество'[11].

Одно из важных отличий русского языка от украинского – отсутствие чередований гласных в зависимости от закрытости и открытости слога (русск. конь – коня, укр. кінь – коня), важно и то, что в русском языке звуки *и* и *ы* последовательно различаются на письме, а в украинском, где произошло отвердение согласных перед *е* и *и*, письменные памятники отражают это явление. Как правило, списки с украинских оригиналов представляют смешение букв *и* и *ы*, а также в большей или меньшей степени другие явления: мену *в* и *у* перед согласными, *и* вместо ѣ, чередование *о/и* в зависимости от закрытости и открытости слога[12]. Можно указать рукопись, лишь частично восходящую к украинскому списку, в которой черты украинского оригинала все-таки сохраняются, это «Лечебник», переведенный с польского (РГАДА, собр. РГАЛИ, оп. 11, № 176).

«Назирателю» не свойственны черты, характерные для рукописей, восходящих к староукраинским, Хотя могут быть отмечены лексически ограниченные (в двух основах) примеры смешения букв ы и и(і): **диркамн** 4, 4; 77 об. 11; **дир'ки** 5 об. 17; 47, 1; 99, 7; **дирки** 6 об. 3; 49 об. 2; 50 об. 16; 64 об. 3; 127 об. (на поле); **дирекъ**140 об. 9; 150, 14; **дири** 39, 15; 39 об. 8; **диргами** 77 об. 13; **дирю** 139 об. 14;150 об. 18; 194, 4; **в дирахъ** 177, 16; **ѩдришокъ** 14 об. 17, 44 об. 7; **ѩдришко** 67, 10, ср.: **ѩдрышка** 67, 5;

67, 16. По-видимому, в этих написаниях нашло отражение диалектное явление лексического плана. Произношение морфемы *дыр-* (*дир-*) в слове дыра показательно. Оно было картографировано в «Атласе русских говоров центральных областей к югу от Москвы» (автор карты – А.С. Феоктистова, рукопись хранится в Институте русского языка РАН им. В.В. Виноградова). Произношение [д'ира, д'ир'а] распространено преимущественно в районе Рыльска, Курска, Белгорода, Брянска, Трубчевска, Стародуба, Новозыбкова. Помимо указанных слов можно отметить лишь два аналогичных написания: **ѿкритаг** (188 об. 2) и **которін** (24 об. 18).

Последовательно употребляется в памятнике южнорусское слово муравли. По данным ДАРЯ, название муравьев муравли получило распространение в районе Брянска, Севска, Курска, Белгорода (автор карты – Н.А. Липовская). В «Назирателе»: **мȣравлеи** (193 об. 15), **мȣравли** (193 об. 16, 17, 194, 1, 4, 5, 8). Другой вариант – мурави (наносити **мȣравеи с мȣравища** (193 об. 10)) также отмечен в брянских говорах и нашел отражение на карте ДАРЯ. В северных брянских говорах соседствуют тот и другой варианты.

В брянских, курских и орловских говорах повсеместно употребляется и лексический диалектизм волна 'овечья шерсть' (см.: Атлас русских народных говоров к югу от Москвы. Автор карты – А.И. Сологуб. Рукопись хранится в Институте русского языка РАН им. В.В. Виноградова). В «Назирателе»: **волна** (34, 7; 49, 8; 58, 8) наряду с **шерсть** (49, 10), **ширсть** (49, 8).

При решении вопроса о языке первоначального перевода с польского нельзя не принять во внимание замену польских слов, общих с украинскими, на русские и традиционно-книжные. В качестве одной из лексических групп, последовательно представляющих такой перевод, можно указать названия месяцев. В этой группе слов не было искони общеславянской системы. «У многочисленных славянских племен названия лунных месяцев были неодинаковыми и неустойчивыми... они соотносились с явлениями природы и соответствующими им сельскохозяйственными работами, происходившими в разное время на различных славянских землях. С распространением христианства и письменности старые названия месяцев в славянских языках приобретают более определенное значение в одних языках, а в других под воздействием книжной культуры заменяются греко-латинскими»[18]. Так произошло в древнерусском языке. Как отмечают исследователи, «в письменных

памятниках древнерусского языка древние славянские названия месяцев почти не сохранились. При большом количестве греко-латинских названий в картотеке СДР XI–XIV вв. встретилось лишь четыре случая употребления слов – славянских названий месяцев»[14], это слова **грѹдень, листопадъ, просиньць.** Но в украинском языке долгое время не было единой системы названий месяцев – новые греко-латинские названия употреблялись параллельно с древними славянскими, на основе которых в конце XVI века активно формируется современная система украинских названий месяцев: січень, лютий, березень, квітень, травень, липень, серпень, жовтень (паздерик), листопад, грудень[15]. Можно предположить, что на формирование этой системы оказала влияние не только устная традиция, но и польский литературный язык, не воспринявший латинских названий, несмотря на воздействие католической церкви.

«Назиратель» переведен с польского издания 1549 г. во второй половине XVI века. Если бы нашему переводу предшествовал староукраинский перевод, текст «Назирателя» должен был хотя бы частично отразить украинские наименования, почти полностью совпадавшие с польскими, При том, что язык «Назирателя» изобилует полонизмами, в памятнике представлены лишь греко-латинские наименования в соответствии с нормами русского языка. Разнообразные названия месяцев упоминаются по многу раз: **февраль** (10 раз), **март** (14 раз), **апрѣль** (14 раз), **маи** (10 раз), **июнь** (6 раз), **июль** (10 раз), **авгѹст** (9 раз), **сентябрь** (9 раз), **октябрь** (10 раз), **ноябрь** (7 раз), **декабрь** (1 раз), но нельзя указать на совпадение со староукраинскими названиями месяцев[16]: лютый, лютень 'февраль', березень, марець 'март', цвитень 'апрель', травень 'май', червень, червець 'июнь', лыпень 'июль', серпень 'август', жовтень, вересень 'сентябрь', падолыст, паздерик 'октябрь', падолыст, грудень, листопад 'ноябрь', студень, грудень 'декабрь'.

В польском тексте (по изданию 1549 г.):

luthego (21), luthe[g]o (104), luthym (117), lutego (126), luthego (126, 130), lutym (145) lutego (207, 211). Ср.: ст.-укр. лютый.

kwiethnia (82, 104,127, 129, 130), kwietnia (162, 207), w kwiethniu (104, 124), kwietniu (155). Ср.: ст. укр. цвитень.

w czyrwczu (104), czirwcza (128, 129), czyrwcza (155, 160, 208). Ср. ст.-укр. червень, червець.

w lipczu (104), lipcza (129, 155, 162). Ср. ст.-укр. лыпень.

w sirpniu (82 (2 раза), 160), w syrpniu (127), syrpnia (104), sirpnia (143, 154, 207). Ср. ст.-укр. серпень.

wrzesnia (83, 104 (3 раза), 143, 154, 207, 211), wrzesień 154. Ср. ст.-укр. вересень.

pazdziernika (21, 117, 143, 154, 207, 211), w pazdzierniku (117 (2 раза), 145). Ср. ст.-укр. паздерик.

listopad (154), listopada (21, 104, 117, 208), w listopadzie (145). Ср. ст.-укр. листопад.

grudnia (211). Ср. ст.-укр. грудень.

Предположению о существовавшем промежуточном переводе «Назирателя» противоречат и другие особенности его языка. Показательно, что лексико-семантический диалектизм **жито** (в тексте встречается 11 раз) употребляется в памятнике как общее наименование хлебов и как название ячменя. Эти значения характерны для территории распространения русского языка. Они отсутствуют у этого слова в украинском языке и в украинских диалектах[17].

Все языковые явления, которые могли быть приписаны староукраинскому языку, отмечаются в современных говорах русского языка в районе Новозыбкова, Стародуба, Рыльска, Севска, то есть в бывших стародубских и новгород-северских землях. Это дает основания считать, что перевод «Назирателя» был сделан уроженцем стародубско-северской языковой области в одном из культурных центров Московской Руси. Палеографические приметы единственного списка памятника указывают на Москву[18].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Назиратель / Изд. подгот. В.С. Голышенко, Р.В. Бахтурина, Н.С. Филиппова. М., 1973 (палеографическое описание Н.С. Филипповой, с. 82–102; текстологическое описание В.С. Голышенко, с. 7–74). См. также: *Бахтурина Р.В.* О надстрочных знаках над гласными в «Назирателе» // Памятники русского языка. Вопросы исследования и издания. М., 1974; *Она же.* Латинизмы в «Назирателе» // Источники по истории русского языка. М., 1976; *Она же.* Названия трав в «Назирателе» // Памятники русского языка. Исследования и тексты. М., 1982; *Она же.* К толкованию наименований полевых культур в «Назирателе» // История русского языка. Памятники XI–XVIII вв. М., 1982.

[2] Назиратель... С. 72–73, см. также с. 66–69.

[3] Там же. С. 66. Далее см.: *Гумецкая Л.Л.* Из истории становления украинского литературного языка // Исследование по славянской филологии. М., 1974. С. 81–86. См. также: *Гумецкая Л.Л.* Якій з трьох назв західноукраїнської літературної мови XV–XVII ст. – «західноруська», «староукраїнська» і «старобілоруська» – слід віддати перевагу або як ці назви диференціювати у вживанні? // Філологічни збірник (АН УРСР. Укр. комітет славістів). Київ, 1958.

[4] Назиратель... С. 68.

[5] По группировке русских говоров, предложенной К.Ф. Захаровой и В.Г. Орловой (*Захарова К.Ф., Орлова В.Г.* Диалектное членение русского языка. М., 1970. С. 96).

[6] Назиратель... С. 67.

[7] В издании **ін сады**, что, по-видимому, следует читать **і исады**.

[8] Диалектными данными мы обязаны Е.Г. Буровой, за что искренне ей признательны.

[9] *Гринченко Б.Д.* Словарь украинского языка. Т. I–IV. Киев, 1907–1909. Т. II. С. 174.

[10] Лексис Лаврентія Зизанія. Синоніма славеноросская / Підготовка текстів пам'яток і вступні статті В.В. Німчука. Київ, 1964.

[11] *Расторгуев П.А.* Северско-белорусский говор. Л., 1927. С. 144; Говоры на территории Смоленщины. М., 1960. С. 183.

[12] См.: *Булаховский Л.А.* Фонетичні і морфологічні південнорусизми в староруських пам'ятках XII–XIV століть // Праці Київського державного університету. Гуманітарні науки. Вып. 1. 1954. С. 122–123; *Крестова Л.В., Кузьмина В.Д.* Иоиль Быковский, проповедник, издатель «Истины» и первый владелец рукописи «Слова о полку Игореве» // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 34–35.

[13] *Филин Ф.П.* Лексика русского литературного языка древнекиевской эпохи (по материалам летописей) // Учен. зап. ЛГПИ им. А.И. Герцена. Т. 80. Л., 1949. С. 114–115.

[14] *Вялкина Л.В.* Славянские названия месяцев // Общеславянский лингвистический атлас. Материалы и исследования 1970. М., 1972. С. 277.

[15] См.: *Шевчук С.В.* Назви місяців у російській та українській мовах // Культура слова. Республіканський міжвідомчий збірник. Вып. 16. Київ, 1979. С. 32–40; *Вялкина Л.В.* Указ. соч. С. 270, 278.

[16] Приводим наименования месяцев по историческому словарю: *Тимченко Е.* Історичний словник українського язика. Т. I, II. Київ, 1930. См. также работу, указанную выше.

[17] См.: *Бахтурина Р.В.* К толкованию названий полевых культур в «Назирателе».

[18] Как было установлено И.С. Филипповой, выполнившей в издании памятника палеографическое описание рукописи, ее филиграни и вид скорописи подобны тем, которые представлены в книгах Чудова монастыря, Посольского приказа и других московских рукописях (см.: Назиратель... С. 82, 83, 98, 99).

Присцилла Хант

«ПЯТАЯ ЧЕЛОБИТНАЯ» АВВАКУМА К ЦАРЮ И РИТУАЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС[1]

В «Пятой челобитной», написанной Аввакумом царю Алексею Михайловичу в 1669 году в пустозерской ссылке, содержится весьма необычное видение:

> …уже всех дней не ядшу ми дней з десять и больши (…) и божиим благоволением в нощи вторыя недели, против пятка, распространился язык мой и бысть велик зело, потом и зубы быша велики, а се и руки быша и ноги велики, потом и весь широк и пространен под небесем по всей земли распространился, а потом бог вместил в меня небо, и землю, и всю тварь… (200)[2].

Данное видение не соответствует христианской мистической традиции потому, что показанное в нем расширение материального тела до космических масштабов противоположно христианской модели преображения светом. Первым на его несоответствие христианской догматике указал Н. Каптерев, заметив, что Аввакум выступает в защиту якобы древних московских духовных традиций в довольно нетрадиционной форме (1909, 393). Действительно, в видении можно усмотреть признаки как мании величия, так и архаического мышления, не укладывающегося в рамки православной традиции.

В настоящей работе автор стремится показать, что трансгрессивное по сути видение направляет силу действия, заложенную в ритуале, на выражение протеста Аввакума против официальной Церкви и государства. Проведенный анализ обнаруживает в необычном изложении проявления древнемосковской радикальной формы протеста, направленного против кризиса общественного строя, символом которого становится отступление царя от старой веры. Языковое юродствование Аввакума скрывает апокалиптическое пророчество, где в «карнавальной» форме выражена его божественная харизма как альтернатива искаженной харизме царя. Провокационная форма изложения разоблачает царя и символически подсказывает сторонникам Аввакума путь разрешения кризиса.

Язык видений Аввакума вполне соотвествует эпохе, когда в изобилии появлялись пророчества по поводу неминуемого конца света: реформа церкви изнутри и турецкая угроза извне усиливали всеобщую обеспокоенность происходящими переменами.

Появление Соборного уложения 1649 года отразило набиравший силу процесс бюрократизации и обезличивания государственной структуры, усиление социального расслоения, законодательного гнета и окончательное оформление крепостного права. Как отметил Павел Аврич, «к середине XVII века русская империя превратилась в обширный военизированный лагерь, основная масса населения которого была отягощена непосильными налогами и постоянными военными поборами, живущий в условиях жесткой регламентации под давлением централизованного бюрократического режима» (54). Модернизация также подразумевала обновление государственной идеологии, в оправдание новой политики, влекущей за собой постепенное преобразование теократии в абсолютную монархию западного типа (Чернявский 1969; Робинсон 1974).

Протест принимал раличные формы, но в большинстве случаев имел отчетливый эсхатологический подтекст, связанный с мифом о грядущем праведном строе, искупляющем грехи прежнего. Сюда же относится и «схизма» в православной церкви, затронувшая от двадцати пяти до тридцати процентов населения и обусловившая массовое бегство к внешним границам государства и за его пределы, восстание Стеньки Разина и ряд групповых самосожжений, часто проводившихся под руководством пророческих фигур, приверженцев старого обряда. Аврич пишет, что социальные кризисы в Московии созвучны событиям на всем европейском континенте, где «бедность, смещение населений и народные возмущения 〈...〉 также находили выражение в массовых восстаниях и милленаристских религиозных движениях. Апокалиптическая волна прокатилась по большей части континента от Атлантики до Урала» (54–55).

С целью дискредитировать развертывающуюся новую государственную идеологию и побудить огромное количество людей отвернуться от официального государства и Церкви, сторонники старой веры выбирают апокалипсическое пророчество как культурную модель для призыва к сопротивлению реформам патриарха Никона (Чернявский 1966). В рамках данной модели они представляют литургические рефор-

мы как признаки упадка последней мировой империи – земного воплощения царствия небесного. Декларативный отказ от «старого обряда» на Церковном соборе 1666–1667 годов означал падение «Третьего Рима» и наступление «конца времени», выделял приверженцев старого обряда как «праведный остаток», возлагающий на себя священную миссию древней Московии: спасти мир (Хант 1992; Плюханова 1992, 1993; Зенковский).

В ходе дальнейшего анализа мы покажем, что «Пятая челобитная» Аввакума скрывает под кощунственной маской юродивого апокалиптическое пророчество, имеющее цель массового отказа от участия в жизни государства. Выдвигаемый нами тезис контрастирует с утверждениями, изложенными в недавней работе Г. Михельса (1999)[3]. Оспаривая общепринятый взгляд на старообрядчество как народное движение, он интерпретирует его как элитарное, вдохновленное группой ссыльных церковников-книжников, так называемых «пустозерских отцов»: Федора Иванова, Епифания Соловецкого, Лазаря и протопопа Аввакума, а также отцов-староверцев из Соловецкого монастыря. Михельс оспаривает идею, что церковный раскол являлся комплексным идеологическим ответом на гораздо большие социальные процессы, охватившим большую часть крестьянства, считая, что многие сочинения, созданные в Пустозерске между 1669 и 1682 годами и распространявшиеся подпольно, в основном рассчитывались на монахов и грамотное городское население.

Возражая гипотезе Михельса, Роберт Краммей (1993, 712) считает, что для прояснения отношений между «элитой» староверцев и их сторонниками в народе следует воспользоваться теоретическими моделями, разработанными исседователями народных религий, в том числе моделями символической антропологии. Он отмечает, что нередко грамотные мужчины и женщины, становились толкователями ключевых текстов старообрядческой верхушки, как бы их посредниками для народных масс (706, 708). Краммей трактует автобиографическое «Житие» Аввакума как письменное отражение такого рода посредничества: агиографическое сочинение, в котором соединились «идеи, образы и риторические приемы» элитарной и народной культур (711). Более того, он считает, что «более углубленное изучение основных текстов вождей старого обряда» позволит яснее разглядеть параллели с западноевропейскими движениями, связанными с религиозным протестом.

«Пятая челобитная» Аввакума непременно распространялась в сочетании с «Житием»[4]. Направленные на широкую аудиторию, видения его свидетельствуют о чрезвычайной степени духовной силы, оправдывающей объявленный в «Житии» призыв к сопротивлению реформам Никона, даже ценой преследований и смерти от властей Церкви и государства[5]. В «Челобитной» Аввакум открыто заявляет о личной ответственности царя за учреждение реформ Никона и предание старообрядцев анафеме на Соборе 1666–1667 годов. Видения Аввакума служат доказательством, опровергающим данное на Соборе определение старообрядцев как еретиков и предшественников Антихриста, которых нельзя хоронить в священной земле, а также допускать к таинствам. Первое видение Царя дает сакральное обоснование утверждению Аввакума, что раскольниками и последователями Антихриста являются именно царь и никонианцы, и что обречены они на адские муки, ежели царь не раскается в своих действиях. Два других видения, соответственно 1666 и 1669 года, раскрывают благодать Божию, дарованную Аввакуму как доказательство того, что царские гонения превращают старообрядцев в мучеников, пастырей Истинной Церкви в эпоху конца света. Хоть ныне царь безнаказанно осуждает их, предупреждает Аввакум, в День Страшного Суда они встретятся с ним лицом к лицу, дабы обличить и судить его могуществом Христовым. Сей страшный суд как бы заранее разыгрывается в «Челобитной».

В настоящей статье развивается методологический принцип, позволяющий рассматривать необычное, трансгрессивное видение Аввакума 1669 года как центральный текст старообрядческого движения, функционально сходный с выражениями милленаристского протеста, появившимися в Европе в XVII веке. Модели символической антропологии позволяют прояснить социальные истоки видений, описать символическую структуру и риторические приемы, заимствованные из элитного и народного миров, с целью вовлечь всевозможные слои общества в широкое оппозиционное движение.

Чтобы пояснить, каким именно образом видение Аввакума стремится направить силу действия, заложенную в ритуале, на разрешение кризиса в Московии обратимся к исследованию Виктора Тёрнера «Ритуальный процесс. Структура и антиструктура» (1969)[6]. Исследование Тёрнера позволяет предположить, что видение 1669 года является закономерным символическим ответом на возникший в московитском обществе

дисбаланс двух взаимосвязанных моделей социальной интеграции, обозначенных им как «структура» и «коммунитас». Становление Аввакума как священника происходило в сороковые годы XVII века; в то же время, под влиянием «ревнителей благочестия», в религиозной идеологии, рассматривающей Московию как последнюю христианскую империю мирового значения, доминировали принципы коммунитас. Став патриархом, Никон выводит на передний план «структуру», открывая путь процессу идеологических перемен, узаконенных Собором 1666–1667 годов. «Челобитная» отражает внутренний общественный раскол, возникший после того, как решения Собора вытолкнули «коммунитас Истинной церкви» за пределы официальной Церкви и государства, предав анафеме сторонников старой веры. Убежденный в невозможности примирения истинной церкви с новой официальной структурой, Аввакум воспользовался трансгрессивным языком юродства, с целью отдалить себя и своих сторонников от структурных норм. В видении 1669 года мы усматриваем стремление Аввакума обезоружить никониан с помощью сакральной пародии под маской юродивого и отожествить себя с апокалиптическим вселенским «коммунитас», пришедшим на смену всемирной «структуры», оторванной от коммунитас и развращенной элитой Московии[7].

Прояснив значение модели Тёрнера в отношении восприятия культурного кризиса Аввакумом, я опишу ключевые символические механизмы, лежащие в основе видения 1669 года: язык юродства и мифологическая структура Апокалипсиса. Аввакум обращается к ним в поиске диалектического ответа на возникший дисбаланс в ценностно-нормативном отношении между коммунитас и структурой. Объединение этих двух механизмов позволяет Аввакуму ввести принцип ритуального обновления в процесс противостояния коммунитас и структуры, с помощью синкретического языка народного православия. Модели мифического и ритуального опосредования (медиации) помогут нам раскрыть диалектику структуры и коммунитас в данных механизмах. Сюда входят широко известные бахтинские концепции карнавала, деградации и гротескного тела (1965), а также интерпретация фольклорной структуры, предложенная Э. и П. Маранда (1971) и основанная на исследованиях Леви-Стросса (1955)[8].

Далее мы покажем, как собственно эти механизмы обуславливают саму структуру и содержание «Челобитной». Сквозь

призму юродства, необычное видение Аввакума 1669 года оказывается карнавальной маской, обращенной к народу. За этой маской сокрыто таинство «Откровения»: вместе они способны восстановить ущерб, нанесенный коммунитас в процессе десакрализации официальной церкви при Никоне. Глубокий структурный анализ показывает, что необычное и провокационное видение Аввакума являлось закономерным отражением его непсоредственной культурной ситуации, с заложенной в нем образной силой призыва к подпольному милленаристскому оппозиционному движению.

Язык ритуального процесса и кризис общества в Московии

Тёрнер (177) рассматривает кризисы модернизации в рамках взаимодействия принципов «коммунитас» и «структура». Он отмечает, что «все человеческие общества, явно или неявно» обращаются к двум, диалектически противоположным, социальным моделям. Коммунитас является моделью общества как «недифференцированное гомогенное целое, в котором люди взаимодействуют друг с другом интегрально, а не "сегментирование" по статусам к ролям». Это как бы горизонтальная ось социального континуума. «Структура», напротив, является моделью общества, поделенного на позиции, должности, статусы и роли, «в которых личность лишь неясно угадывается, заслоненная социальным персонажем». Это, напротив, вертикальная ось социального континуума. *«Конечное требование, однако, заключается в том, чтобы действовать в рамках ценностей коммунитас, даже принимая на себя структурные роли, когда культурное действие рассматривается как простой способ достижения и поддержания коммунитас»*[9].

Кризис модернизации наступает тогда, когда действия исполняющих структурные роли, скажем, правящей элиты, не рассматриваются более как направленные на *«достижение и поддержание коммунитас»*. При прекращении медиации структурных ролей ценностями коммунитас наступает раскол: связь горизонтальной и вертикальной оси теряется, и они отходят к противоположным полюсам. Крайности структурной элиты вызывают диалектическую реакцию: возникновение искателей «общности»: экзистенциального начала, не обусловленного внешней структурой. Как правило, таким искателем выступает харизматичный пророк с апокалипсической идеологией и языком религиозного экстаза. «Внешние» средства струк-

турной организации заменяются в его текстах символом, поэзией, мифом и ритуалом, как элементами организации сознания. (Тёрнер, 111–112, 126–133, 153).

Как в нормальных условиях, так и в условиях поляризации связь между структурой и коммунитас поддерживается посредством ритуального процесса, в основе которого лежит понятие «лиминальности». Во время обрядов инициации лиминальность проявляется в виде временного выведения неофита вовне структуральной иерархии: на это время он пребывает в области коммунитас, в состоянии перехода от коммунитас к структуре. Лишения, которым подвергается неофит в этом положении, напоминают ему о его зависимости от природы и человеческого общества, учат его обуздывать деструктивные и антисоциальные порывы и служить обществу при обретении нового социального статуса. Некоторые особенности лиминальности включают: низведение, в противодействие влиянию высокого статуса; половое воздержание, направленное на притупление сексуальных стремлений (легко реализуемых держателем выского статуса); смирение и бескорыстие, подавляющие эгоизм; приятие боли и страданий, нейтрализующих пристрастие к наслаждениям; сакральное безумие, способное предотвратить будущие порывы самонадеянности, высокомерия, гордыни, рационализма (Тёрнер 102–106). Лиминальность также подразумевает контакт с сакральным, выраженный в ощущении прилива собственного могущества, не подвластного законам и ограничениям общества (109).

В периоды секуляризации структура все более укореняется, а лиминальность и связанные с ней священные ценности исчезают как противовес обостряющемуся социальному отчуждению. В качестве компенсации возникает радикальная лиминальность, уже как самоцель общества, противостоящего официальному. Такая лиминальность порождает «экзистенциальную общность», спонтанную и экстатическую, не опосредованную задачей поддержания стабильности и преемственности, присущей социальной иерархии. Экзистенциальная общность проявляется в милленаристских движениях, где низкое и маргинальное, внутренне организованное с помощью мифологических пророческих нарративов, символически инверсирует официальную элиту.

Как священник, духовный отец и, наконец, юродивый, Аввакум был знатоком символов и обрядов, порождающих общность. Его «Челобитная» представляет собой мифологичекий

нарратив, реакцию на отвержение царем той общности, которую они вместе создавали в сороковые годы XVII века. Понимая, что царь развернулся в противоположном направлении и принял новое духовенство, которое безоговорочно интерпретировало власть царя и государственную структуру как самоцели, не нуждающиеся в коммунитас, Аввакум обращается к юродству. Таким образом он разыгрывает радикальную лиминальность, способную породить «экзистенциальную общность» за пределами государственной церкви. Юродство выводит его за «нормативный» порог его роли как исповедника и священника, в противовес посягательству царя на институциональную лиминальность: то есть смирение и благочестие, присущие человеческой природе царя.

Традиционное представление о двух природах царя символически отождествляло его с ритуальным процессом, сочетавшим высокий статус монарха с принципами коммунитас. Человеческая природа обозначает царскую лиминальность или ритуальное унижение, в то время как богоуподобление маркирует его символическое отождествление с общностью его народа и Церкви. С одной стороны, царь символически отождествляется с униженной человеческой сущностью Христа, главным образом с его мученической смертью ради спасения человечества: таким образом царь также способен искупить свой народ (Хант 1993a)[10]. В то же время, возвышенное положение царя, отождествляющее его с божественной природой Христа, ассоциируется с космическим (мировым) коммунитас, представленным в книге «Откровения» в образе Нового Иерусалима (Чернявский 1969; Хант 1993a). Таким образом, традиция двойственной природы Царя моделирует культурный баланс, совмещая всеобъемлющую лиминальность и исходящую из нее общность с наивысшим структурным статусом.

Как и его наставник Иван Неронов, Аввакум рассматривал царя как главу Церкви, ответственного за ее мессианскую судьбу, как заступника народа и образец подражания, «равного апостолам», как своего рода двойника священника, но превосходящего его своей сакральностью. Неронов доходит до того, что именует царей «богами» (Каптерев 1909, 285), и его первое столкновение с патриархом Никоном было вызвано неприятием последнего неоспоримого главенства царя над Церковью. Как символ мессианской харизмы самого Аввакума, видение 1669 года, приведенное в «Челобитной», является ритуальным ответом на отказ Царя от традиционного представле-

ния о царской харизме в пользу новой идеологии Никона в отношении царской власти.

Радикальная лиминальность Аввакума в форме юродства является непосредственной реакцией на отречение церковной элиты, в том числе и царя, от принципов, которые он отстаивал как духовник и один из «ревнителей благочестия». (Каптерев 1913, 105–165; Паскаль 35–189; Смирнов 250–216). В то время статус духовного отца был необычайно высок и престижен, а царский духовник фактически правил Церковью. Под влиянием своего духовника юный царь усвоил программу «Кружка ревнителей благочестия» (Каптерев, 1909, 16–17). Более того, их усилиями он стремится очистить Церковь и восстановить ее прежнее величие времен Ивана IV. Поддержка инициатив своего духовника и «ревнителей» (в конечном счете направленных против патриарха и церковных иерархов) представляет необычный союз «священного» Государства с силами, отстаивающими «коммунитас» Церкви.

Сан духовного отца основывался скорее на харизме, чем на каких–либо структурных отношениях. Духовник находился вне церковной иерархии, но его харизматический авторитет над его духовными детьми был абсолютным, превосходя, по утверждению Аввакума, авторитет патриарха (С.Смирнов 49, 64)[11]. Духовник, как ревнитель благочестия, проповедует духовную дисциплину с целью объединить себя и своих духовных детей в лиминальности и общности, способных противостоять стратификации и бюрократизации, кодифицированным в Соборном уложении 1649 года[12]. Дисциплина покаяния была направлена на безжалостный самоанализ, самоограничение, самоочищение и духовную солидарность (Паскаль 81) внутри духовной семьи (С.Смирнов, 38–40). Духовный отец был знатоком покаянной дисциплины, созидающей лиминальность и обновляющей коммунитас. Наложением епитимьи и сопутствующими наставлениями он стремился очистить грехи детей, вредившие коммунитас церкви (С.Смирнов 165–204). Епитимьи повышали лиминальность грешника, с одной стороны, временно ограничивая его участие в ритуальной жизни официальной Церкви, с другой стороны, требуя от него усиленной самодисциплины и повиновения духовнику (Федотов 240–241). Такие уроки смирения готовили его к возвращению к церковной жизни с более интенсивным чувством общности в таинстве искупления. Коллективное участие в таинстве обращало коммунитас духовной семьи в микрокосм все-

общей Церкви в ожидании конечного искупления Нового Иерусалима.

Лиминальность и коммунитас, ставшие «нормой» для Аввакума в эпоху «ревнителей благочестия», были столь же беспрецедентны для Руси, как и вызвавшие их процессы модернизации. В свою очередь они дали начало реакции со стороны Никона, которая впоследствии вызвала диалектический ответ Аввакума. Избрание бывшего «ревнителя» Никона патриархом (Каптерев 1909, т. 106–150), было как бы первым взмахом маятника в сторону «структуры», и этот взмах вышвырнул Аввакума из суровой, но нормативной покаянной дисциплины «ревнителя» в радикальную покаянную дисциплину юродивого. Попытки укрепить власть в руках элиты и учрежденные Никоном гонения на «ревнителей» противоречат до того времени доминирующим антиэлитным идеям лиминальности и общности. Таким образом, власть Никона теряет законность в глазах «ревнителей»[13]. Определяя Церковь как средоточие структуральной (иерархической) власти наравне с государством, Никон еще дальше отторгает себя от братства.

Сначала царь негласно поддерживал «ревнителей» за спиной Никона. Однако, одобрив осуждение старой веры на Соборе 1666–1667 годов, изгнав бывших «ревнителей» и передав власть в руки новых идеологов, он уже открыто отрекся от прежних традиционных определений собственной роли и роли Церкви. Новое окружение царя, большей частью выходцы из западной Руси и Украины, воспользовались элитарными принципами иезуитского схоластического гуманизма, чтобы придать новый оттенок традиционному толкованию церковных мифов и нарративов[14]. Так они ввели новый религиозный язык, достигший расцвета в идеологии абсолютизма.

Избрание Аввакумом образа юродивого позволило ему продолжить «диалог» традиционным языком религии как с новой элитой, так и с теми, кого структурные ценности новой элиты лишали прав. В диалоге с порочным миром юродивый воплощает в себе трансгрессивную форму покаянной дисциплины, ведущей к своего рода мессианскому коммунитас. Посредством юродства Аввакум являет непокорность государству и Церкви как некий священный подвиг, апофеоз ритуального очищения и возрождения духовной целостости Церкви, отстаиваемых им в эпоху «Кружка ревнителей благочестия». Юродство дает Аввакуму язык, способный пародировать и разоблачать царя, одновременно выставляя себя сакральным двойни-

ком правителя. Развивая свою оппозицию царю, Аввакум использует весь подрывной потенциал мифологической структуры *Откровения*, одновременно скрывая эту структуру под дерзкой карнавальной маской.

Механизмы субверсии I: юродство

Игра в юродство дала Аввакуму возможность передавать свое пророческое видение коммунитас через фольклорное «карнавальное» поведение (*лицедейство, глумление)*; в этом и заключался ее субверсивный потенциал: возможность обличать лицемерие и переворачивать общепринятые нормы. В исследовании М. Бахтина «Рабле и его эпоха» (1965) показано, что в Европе средневековой и раннего Нового времени обряды и ценности коммунитас существовали в двух противоположных версиях, официальной и народной. Д. С. Лихачев и А. М. Панченко (1976, 93–183) проделали новаторскую работу, исследуя применимость бахтинской модели к русской культуре и явлению юродства в Московской Руси.

Фольклорные воплощения «коммунитас» имели субверсивный потенциал, поскольку происходили в обратном «смеховом» мире, пародирующем и выворачивающем наизнанку серьезный официальный мир. Символически инвертируя обычный порядок вещей они насмехались над ним, периодически обеспечивая временное снятие напряжения, порождаемого структурой, как церковной, так и государственной.

Важнейшей особенностью подобной пародии стала логика «снижения» (Бахтин, 18) всего, что являлось высоким, духовным, идеальным, абстрактным, до материального уровня, «в план земли и тела в их неразрывном единстве» (19). В результате получался апофеоз «материально-телесного начала» и представление «гротескного тела» как языка «коммунитас». Этот язык относился не к «обособленной биологической особи» или «буржуазному эгоистическому индивиду», по выражению Бахтина (связанными с отчуждением, самоопределением и, следовательно, со структурным дистанцированием). Скорее он относился к «народу» и, чтобы выразить динамическую целостность народа, «все телесное здесь грандиозно, преувеличенно, безмерно», короче говоря, «гротескно» (Бахтин, 19–26, 317).

В период господства «ревнителей благочестия» на Руси существовала мощная, явная, запретная карнавальная культура,

как антимир официальной Церкви (Каптерев, 123–125). Аввакум, Неронов и другие активно преследуют скоморохов, их публику и соучастников. По наставлению царского духовника даже обряд царского венчания был сокращен: из него убрали традиционные карнавальные элементы (Каптерев 1913). Однако, как мы видим, сам Аввакум со временем использует язык карнавала в борьбе с официальной никонианской Церковью: только таким образом он может изложить свою концепцию радикального, поляризованного коммунитас. Одеяние юродства позволяет ему воспользоваться субверсивными элементами карнавальной культуры и правом святого на скандальное поведение, поскольку традиционно юродивый находится в двойственном положении по отношению к официальной церкви.

Язык юродивого маскировал сакральный смысл пророчества под умышленно провокационным образом. Он нацеливал на покаяние, призывая зрителей на время отбросить нормы достойного поведения, узкие понятия о праведности и взглянуть на самих себя в новом свете, дабы узреть грехи свои. В то же время можно рассматривать маскарад юродства как вид священного молчания. Здесь могли быть закодированы скрытые аллюзии к книгам Священного Писания и пророчествам, наставляющие посвященных среди зрителей о мистическом христианском коммунитас, которое юродивый отстаивал, шокируя и оскорбляя свою публику[15].

В традиционной московской культуре юродивый находился в особых отношениях с монархом. На архетипическом уровне царь и юродивый были взаимозаменяемы, так как оба в одинаковой форме являлись носителями сакрального космического коммунитас (Лихачев и Панченко 166–168, 176–178; Хант 1993a, 783–791). В истории Московии имелись как юродивые игравшие роль царя, так и цари, игравшие роль юродивых.

Юродивого Василия Блаженного после смерти считали «царем и священником Богу и Отцу Божьему» (Апок. 1,6). Еще при жизни юродивый Арсений Новгородский символически меняется местами с царем Иваном IV, чтобы выказать себя «истинным» правителем. И, наоборот, царь Иван также играет роль юродивого во времена Опричнины (Хант 1993a, 790–805; Лихачев и Панченко 32–45)[16].

В период церковного раскола юродство было действенным средством для защиты духовной традиции московской церкви. Оно перешло из единичного в коллективное явление и пользовалось широкой народной поддержкой. Дьякон Федор, со-

ратник Аввакума по пустозерской ссылке, свидетельствует, что коломенский епископ Павел, ставший первым мучеником за старую веру, бежал из тюрьмы и странствовал в образе юродивого, таким образом обличая своих гонителей перед народом. Юродивый Авраамий, входивший в Москве в ближайшее окружение Аввакума, позже становится главой московского сообщества старообрядцев и основным кодификатором культурной системы старой веры после ссылки Аввакума (Краммей 1995). Для передачи своих ранних челобитных царю из Москвы и Холмогор Аввакум использовал юродивых Федора и Киприана, соответственно.

Несмотря на столь близкие сношения Аввакума с юродивыми, обращение самого протопопа к юродству в «Пятой челобитной» говорит о степени его радикализации. Таким образом он заходит еще дальше, чем его популярный и влиятельный наставник протопоп Иван Неронов. Отказавшись признать анафему Никона и настаивая на своем статусе священника, главы «Кружка ревнителей благочестия», и протопопа Казанской церкви, Неронов выступает как пророк и учитель, наставляющий как Царя, так и народ в борьбе с Патриархом (Каптерев 1909, 227–69)[17]. Аввакум же был подвергнут анафеме на Соборе 1666 года по указу самого царя, то есть оказался осужден последней инстанцией.

В глазах староверов царь отверг вероучение и традицию, освятившую весь народ русский и всех предшествующих царей, объявив ее заступников неправыми и ритуально нечистыми. Юродство освящает нечистоту Аввакума и отрешение его от официальной церкви, поскольку юродивый занимет исключительно харизматическое положение, вне церковной структуры, зачастую сознательно и открыто противостоящее церковным нормам. В то же время такая роль предоставляла Аввакуму исключительный доступ к царю, равно как и к народу, поскольку юродивые входили в ближайшее окружение царя Алексея Михайловича, и их челобитные, просьбы и загадочные рассуждения пользовались его особым вниманием (Лихачев и Панченко 162–163)[18].

В «Первой челобитной» 1664 года Аввакум использует риторику юродства в утверждение своего права обращаться непосредственно к царю (Хант 2008а). В «Житии» он появляется собственно воплощением этой риторики на Соборе 1666–1667 годов (Хант 2008б). Открыто обличив архиереев примерами святых отцов и получив в ответ, что «глупы-де были» русские

отцы и «не ученые-де», Аввакум понимает, что исчерпал все «обычные» средства: «а делать нечева стало». Тогда он переходит к юродству, разыгрывает глупость, обличающую невежество и порочность его судей[19]. Разъяренные архиереи вскакивают с мест и хотят напасть на него за оскорбления, тогда он начинает дурачиться перед ними: «И я отошел к дверям да набок повалился: "посидите вы, а я полежу", говорю им. Так они смеются: "дурак-де протопоп-от! И патриархов не почитает!" В ответ Аввакум стыдит судей своих уже прямой цитатой из св. Павла (1-е Кор. 4:10): «Мы уроди Христа ради» (Робинсон 1963, 168).

Панченко и Лихачев отмечают (Лихачев и Панченко 149–150), что поведенческий язык Аввакума – маска, скрывающая цитату из книги Иезекииля («Ты же ложись на левый бок твой и положи на него беззаконие дома Израилева» Иез. 4:4), где лежание на боку означает греховность никониан и грядущее наказание. В свою очередь аллюзия Аввакума на пророчество Иезекииля, обращенное к иудеям, отсылает к «Первой челобитной» 1664 года (Гудзий 186): там протопоп, голосом юродивого, предупреждает царя о последствиях реформы Никона[20].

С утратой общего языка на Соборе 1666 года Аввакум оказывается в безвыходном положении. Он прибегает к риторике «молчания», восходящей к пророчествам «Первой челобитной», применившим порицания Иезекииля к современному кризису. В той же ситуации, еще более обостренной, Аввакум оказывается на момент сочинения «Пятой челобитной»: обращаясь к царю, отвергшему покаяние и не принявшему общий для них религиозный язык (Хант 1993б, 280–281), он надевает маску юродивого в видении 1669 года. Его «апофеоз материально-телесного начала» представляет трансгрессивный, обманчивый верхний слой, скрывающий глубокое пророческое содержание, насыщенное тайным смыслом священных писаний. Его гротескность служит чем-то вроде таинственного зрелища, где юродивый подрывает иллюзию праведности и авторитет Царя с помощью пародии, и в то же время наставляет и пророчествует правоверным (Лихачев и Панченко 105, 106). С одной стороны безграничие тела Аввакума пародирует нежелание Царя сдерживать телесные «инстинкты и наклонности» и направить свой структурный авторитет в поддержку коммунитас. С другой стороны, этот образ является диалектическим ответом и решением проблемы беспрепятственного

«выхода за пределы», ассоциируемого с держателем высокого статуса. Гротескное тело в видении Аввакума инверсирует невоздержанность Царя, связывая собственное нарушение пределов с беспредельным коммунитас, неопосредованным внешней структурой.

Механизм субверсии 2: мифологическая структура «Откровения»

Ключом к пророческому смыслу, скрытому в карнавальном языке гротескного тела Аввакума, служит мифологическая структура библейской книги «Откровения». Тёрнер отмечает ее значение для повествований, утверждающих «экзистенциальное коммунитас»: «Если кто-либо пытается найти структуру в коммунитас кризиса или катастрофы, ему следует искать не на уровне социального взаимодействия, а методом Леви-Стросса, опираясь на жуткую и яркую образность апокалиптических мифов, рожденных в среде экзистенциальной коммунитас» (153).

Очерк Е. и П. Маранда «Структурные модели в фольклоре» (16–94) позволяет нам выявить «Леви-строссовскую» структуру в «Откровении», ставшую одним из основных символических механизмов «Челобитной» Аввакума. На абстрактном уровне «Откровение» обеспечивает систему опосредования, позволяющую решить исходную проблему, связанную с разрушением и осквернением вселенского царства. Используя модель Тёрнера, мы рассматриваем данное «осквернение» как ситуацию, в которой «высшее» и «иерархия» не направлены более на поддержание коммунитас, а служат своим собственным целям, то есть удовлетворению «инстинктов и порывов» правителей за счет других.

Трехэтапный процесс медиации, состоящий из ряда функций и терминов, преобразовывает данную поляризованную структуру (первый этап) в поляризованное «экзистенциальное» коммунитас (третий этап). В процессе медиации исходный термин «Вавилон» инверсируется в конечный термин «Новый Иерусалим», точно так же «Невеста» и «Царица небесная» парны исходному термину «Блудница», а «Агнец», он же «Жених» и «Царь небесный» – «Зверю».

Исходная проблема осквернения царства решается посредством преобразования терминов «высшее» и «иерархия» из отрицательных в положительные (Маранда и Маранда 24–35),

то есть из «внешних» во «внутренние», из мирских в сакральные в процессе инверсирования. Изначально, «высшее» означает степени превосходства, отдаленности, власти одних над другими. В инверсированном виде «сакральное высшее» становится элементом коммунитас, выражая восходящие степени отождествления с целым, стремление к реализации «экзистенциального коммунитас».

Как отмечают Маранда и Маранда (73), такого рода медиация «переворачивает вверх дном», аналогично фольклорным обрядам, перемены статуса[21]. В «Откровении» движущей силой такого переворота становится «приниженность», вобравшая в себя преобразовательную и обновляющую силу лиминальности, то есть промежуточный этап трехэтапной диалектики. К нему относятся преследуемые мученики и «Мать Младенца», высланная в пустыню: они жертвы вавилонской элиты, Блудницы и Зверя и противопоставлены им. Их лиминальность позволяет им подняться вверх в перевернутой иерархии Нового Иерусалима: гонимая Мать становится Царицей небесной, Младенец – Агнцем, а мученики – победоносными воинами Господа Воинств. С окраин Вавилона они продвигаются к центру Иерусалима, его инверсии. Там, мистически озаренные «Светом Агнца» – то есть силой внутренней человеческой взаимосвязанности – они реализуют целостный «экзистенциальный коммунитас», не нуждающийся во внешних структурах и соотношениях.

В симметрии упомянутых образов отразилась опосредующая функция мифа и обряда, способная «отделить порывы и эмоции, связываемые с человеческой физиологией, особенно с физиологией репродуцирования ⟨...⟩ от их антисоциального качества» (Тёрнер 52–53). Поэтому термины и функции, осуществляющие это опосредование, связаны с телесными процессами. Поскольку эти процессы поляризованы и, следовательно, утрированы, они подразумевают наличие всенародного гротескного тела.

В частности, Блудница и Зверь первого этапа символизируют «мощные порывы и эмоции» в антисоциальной, неуправляемой форме, ассоциируемой с гордыней, эгоизмом и ненасытностью, доступными держателю элитного структурного статуса (царственность). В такой форме похоть и агрессивность трансгрессивны, непосредственны, то есть не опосредованы принципами коммунитас. Неуемный аппетит Блудницы среди прочего проявляется и в «упоении кровью святых» (Апок.

17:6). Такое поведение предполагает наличие гигантского гротескного брюха и гениталий (не описанных в тексте).

Динамика оппозиции и переворота медиирует между первым и вторым этапами, и между вторым и третьим этапами. Итоговый третий термин является инверсией первого, то есть он равен первому, но с обратным знаком. Все отрицательное, что было в первом термине превращается в положительное, нечестивое – в сакральное, служащее поляризованной структуре – в служащее поляризованному (экзистенциальному) коммунитас. Так, в первом перевороте (второй этап) Мать Младенца является противоположностью Блудницы (первый этап). Она не пожирает, а наоборот, постится; так же и мученики не едят, а оказываются съеденными метафорически. По симметрии с Блудницей, Мать также обладает гротескным брюхом: на этот раз оно появляется в тексте в виде космического чрева, ассоциируемого с Солнцем, Луной и землей, и беременного Спасителем. Далее, термины второго этапа вновь переворачиваются и переходят на третий этап. Здесь итоговые термины оказываются инверсией исходных: похоть, агрессивность и подразумеваемое гротескное тело появляются в очищенном виде, ассоциируемые с преобразовательной силой экзистенциального коммунитас. На глубинном структурном уровне Бракосочетание Невесты и Агнца символизирует преобразование и освящение похоти и агрессивности, так что они становятся источниками возрождения. Однако эта функция не порождает образ гротескного тела, хотя Бракосочетание, символизирующее союз небес и земли, человечества и Бога, явно выходит за пределы нормы. Напротив, описание Брачной Вечери, Армагеддона, содержит гротескные образы тела в духе народных обрядов перемены статуса.

Бывшие нижние – мученики и Младенец – оказываются возвышены при Армагеддоне, превращаясь, соответственно, в хищных птиц и Господа Воинств с исходящим из уст его острым мечом (Апок. 19:15–17, 21). В своем новом воплощении они пользуются неограниченным правом и силой агрессивности. Птицы пожирают в безмерных количествах трупы бывших угнетателей мучеников, приверженцев Блудницы и Зверя, «трупы царей, трупы сильных, трупы тысяченачальников». Их занятие подразумевает гротескно растянутй рот, пожирающий, чтобы после родить. Они переворачивают функцию мучеников «быть съеденными» или «соблюдать пост», становясь отражением «пожирающих» Блудницы и Зверя, но со знаком

плюс. Они очищают и обновляют, нарушая нормы, управляющие структурированными и институализированными отношениями. Их сходство с Блудницей и Зверем (с переменой знака) указывает на их симметричное взаимоотношение и означает инверсию. Такая инверсия происходит, когда конечный термин (третьего этапа) – например, «хищные птицы» – оказывается очищенным видом исходного термина (первого этапа) – Блудницы и Зверя. При такой диалектике инверсии правосудие снижается «в материально-телесный план, в план земли и тела» (Бахтин, 19).

Диалектика инверсии предполагает сакральный парадокс, также свойственный юродству. Юродивый нарушает общественные нормы с целью сломить барьеры и возобновить ощущение человеческой взаимосвязи; точно так же, при Армагеддоне, птицы и «Господь господствующих» пресыщают свой аппетит с целью нейтрализовать похоть как вид общественной эксплуатации: в их руках пресыщенность оказывается силой, производящей на свет союз святых со Светом Агнца.

Такое «сакральное нарушение» является зеркально перевернутым образом нарушения «профанного»: это пародия, выворачивающая последнее наизнанку. В «Откровении», как и в юродстве, пародия эта пророческая, являющая языком снижения победу экзистенциального коммунитас над структурой. В то время как трансгрессивные действия юродивого предвосхищают будущий век правды, когда наиболее приниженный станет высочайшим в царствии небесном, мифологическая структура «Откровения» осуществляет конечную победу правды как смысл и цель мировой истории[22].

Мифологическая структура «Откровения» обнажает архетипы, лежащие в основании «терминов» и «функций», задействованных в «Челобитной» Аввакума и отразивших его взаимоотношение с Царем. Расширение тела Аввакума в видении 1669 года, представленном Царю, отражает способность ритуальной диалектики очистить и преобразить гротескное всенародное тело, подразумеваемое в архетипах «Откровения»: Блудница, Зверь (первый этап), Мать Младенца (второй этап), Священное Бракосочетание и Божья Вечеря (третий этап).

В «Пятой челобитной» Аввакум раскрывает архетипические структуры, встроенные в переворотный язык юродивого. В этих структурах просматривается ритуальная диалектика опосредования, основанная на предельной лиминально-

сти – источник нравственной власти юродивого над царем в византийско-московитской традиции. Обращаясь к трансгрессивной лиминальности, ассоциируемой с экзистенциальным коммунитас, юродивый подчеркивает нарушения царя по отношению к нормативному коммунитас. В своей «Челобитной» Аввакум также использует ритуальную диалектику и выступает в роли перевернутого царя: его трансгрессивного сакрального двойника и нравственного судьи. В приведенном Аввакумом видении тела царского царь попадает в первый этап, вместе с Блудницей и Зверем; ему противостоит образ расширяющегося тела самого Аввакума, определяющий протопопа в третий этап, вместе с сотрапезниками на вечере Армагеддона: таким образом Аввакум противопоставляет богохульным бесчинствам царя собственные сакральные бесчинства.[23]

Диалектика ритуального процесса в «Пятой челобитной» Аввакума

Глубинная структура «Челобитной» решает проблему царского осквернения посредством синкретического народно-христианского языка. Используя метафору тела как в христианском, так и фольклорном смысле, Аввакум готовит читателя к многослойному прочтению «Челобитной». Он начинает с напоминания «царю-государю»: «Многажды писахом тебе прежде и молихом тя, да примиришися богу и умилишися в разделении твоем от церковного тела» (Гудзий 194–195). Этот образ относится к «официальному» павлинистскому толкованию Тела Христова как христианской церкви, элитного мистического символа коммунитас (Хант 1993б)[24]. Последующие же слова раскрывают под этим духовным телом космическое плодотворное тело: «единыя же Сионския церкви святых сосец ея нелесным млеком воспитен еси с нами ⟨...⟩ Почто по духу братию свою тако оскорбляеши? Единаго бо мы себе отца имамы вси, иже есть на небесех ⟨...⟩» (Гудзий 195). Это то тело, в которое Аввакум столь гротескно облачается в видении 1669 года, с целью продемонстрировать заложенный в нем потенциал обновления коммунитас церкви, разрушенный царской враждой против старообрядцев.

Итак, Аввакум выдвигает исходную проблему, решаемую посредством внутренней диалектики и манифестацией гротескного тела: отвержение старообрядцев от церкви лишает ее сакрального коммунитас и развращает ее мистическое

тело; церковь преображается в поляризованную структуру, возглавленную царем, который развращает свое собственное тело страстью и похотью (первый этап). Предлагаемое решение принимает симметричную форму инверсии терминов: видение космического плодотворного тела говорит о пророческой функции Аввакума осуществить экзистенциальное коммунитас, исключающее царя и реализующее потенциал Церкви, как это показано в «Откровении».

Испытывая предельную лиминальность, постоянно показывая свое самоунижение (второй этап), Аввакум также испытывает предельное возношение, власть и свободу действия (третий этап). Его сила выражается в сниженной форме, расширением его гротескного тела до пределов Вселенной (третий этап). Символически он меняется местами с царем (как Господь со Зверем) и подражает ему, но в противоположном измерении. Апофеоз его собственного тела имеет пророческий смысл, означающий очищение Церкви, избавление ее от структуры и суд над царем. В то же время, он олицетворяет поляризованный, экзистенциальный коммунитас, символизируя взаимоотношения Аввакума с его духовной семьей.

Ритуальная динамика, отразившаяся в видении Аввакума, начинается с отождествления Царя с исходным термином первого этапа диалектики: Аввакум порицает его приверженность «инстинктам» и «порывам», подлежащим опосредованию по модели Тёрнера. Он напоминая царю о долге оставаться целомудренным, не поддаваться «безместным страстем», особенно «всех матеря похоти». Ссылаясь на необузданное *ego* царя, он провозглашает: «Тогда ж наипаче наречется господин, егда сам себе владеет». (Гудзий 196; Хант 1993а, 786–788). Образ «всех матеря похоти» отсылает к апокалиптическому архетипу Блудницы, соответствующему функции Царя в диалектике опосредования.

Далее Аввакум приводит видение, в котором харизматическое тело царя отождествляется с апокалиптическим Зверем. Он видит на нем «жестокие и отвратительные гнойные раны» как «на людях, имеющих начертание зверя» (Апок. 16:2). Раны являются сниженным символом более абстрактного «раскола» внутри тела Церкви, причиной которому становится сам царь; первым Аввакум замечает их на *брюхе*. Развращенное царское брюхо, как орган, имеющий прямое отношение к аппетиту, становится сниженной метафорой нравственного статуса царя, его похотливости.

Таким образом видение подкрепляет подобное обвинение в том, что царь «потакает своему брюху» и «пьет кровь» своего народа (Робинсон 1963, 27–38; 1974, 279–287; Елеонская 90–96). Подразумевается, что, преследуя староверов, он, как и апокалиптическая Блудница, «упоен кровию святых» (Апок. 17:6). Его пресыщенное духовное брюхо так же огромно и гротескно.

Определив царя в первый этап диалектики, Аввакум относит самого себя во второй. В поисках предельной покаянной дисциплины, свойственной юродивому, он достигает самоуничижения столь радикального, что оказывается в трансгрессивной лиминальности, равной по весу трансгрессивной похоти царя. На Соборе 1666 года Аввакум ложится на пол; здесь он точно так же воображает свое тело лежащим, разрубленным на части и разбросанным по земле. Оно за пределом, исторгнутое из священной земли, брошенное на осквернение птицам и зверям. Лежание на полу при Соборе пророчествует о греховной ноше, несомой церковью Никона; нынешнее же лежание оповещает о назначении его максимальной покаянной дисциплины, вплоть до претерпевания им ритуального осквернения и мученической смерти, в искуплении грехов никониан против всеобщей космической Церкви.

Описывая свое посмертное положение, Аввакум обращается к официальным христианским архетипам мученичества и конечного воскрешения. Сравнивая себя с мучениками древности (Гудзий, 198), он также подразумевает параллель с апокалиптическим собранием мучеников, низвергших «клеветник[а] братий наших» и победивших его «кровию Агнца» (Апок. 12, 10–11).

Однако, его образность также содержит элементы фольклорно-мифологического гротескного тела, как выражения радикальной лиминальности, достигаемой через ритуальное осквернение. Воображаемое расчленение помещает его «на границ[ы] тела и мира или на границ[ы] старого и нового тела» (Бахтин, 317)[25]. Сила возрождения, заложенная в образе расчленения, делает Аввакума функционально подобным изгнанной Матери Младенца из «Откровения», чья лиминальность очищает (или нейтрализует) похоть и агрессивность Блудницы и Зверя, воплощенных в лице царя. Вместе, царь и Аввакум символизируют еще не опосредованные крайности пожирания и рождения первого и второго этапа, соответственно: их и предстоит свести вместе в видении 1669 года в качестве третьего этапа ритуального процесса.

Это видение преобразует обе функции в «напряженное единство», в терминологии Тёрнера, или *Gestalt*, мифологическая сила которого является источником экзистенциального коммунитас Нового Иерусалима[26]. Затем Аввакум покажет рождение «нового» единого космического тела, то есть мистического тела Церкви (понимаемого как коммунитас его духовной семьи, которое он возрождает и объединяет обрядом покаяния) из «старого», расчлененного[27]. В то же время, его тело обозначает силу пророческого слова как очищающего приговора, функционально аналогичного апокалиптическому пожиранию при Армагеддоне. Таким образом, Аввакум оповестит царя, что ужасное расчленение на самом деле сыграло роль приобщения ко всей Вселенной (бывшее харизматическое владение царя) и исполнения пророческой участи Церкви.

Аввакум подготавливает видение, противопоставляя себя царю в диалектике переворота, выраженной во взаимоотношении терминов/функций один и два. Первая функция соотносится с неограниченной страстью царя: он уничтожает Аввакума и метафорически пожирает его «кровь» в образе птиц и зверей, питающихся его расчлененным телом. Вторая функция, противоположность царской страсти, указывает на воздержанность Аввакума в предельной форме Великого Поста. Вместо того, чтобы принимать пищу, он преподносит свое тело в качестве сакральной еды для царя.

Также и в других образах обнаруживается симметрия между терминами и функциями один и два: царь-пожиратель и Аввакум-постящийся. Духовное тело царя, усеянное смердящими язвами, как символами тления тела церковного, и есть та падаль, брошенная на растерзание птицам и зверям Армагеддона и обреченная на нескончаемую смерть; тогда как физическое тело Аввакума, также метафорическая пища для птиц и зверей, но с обратным знаком, символизирует переход, возрождение и обновление Церкви в Новый Иерусалим. Духовное тело царя является сниженным воплощением его причастности к чудовищной гордыне Зверя, в то время как тело Аввакума свидетельствует об обратном: изуродованное после смерти, сниженное столь же «раздутым» покаянием, оно отождествляет его с Мучениками, «пожранными» в Вавилоне.

Положение Аввакума подготавливает почву для второго «переворота», выносящего его на третий этап и разрешающего исходную проблему: в видении 1669 года образ космического тела Аввакума инвертирует и «очищает» истлевшее духов-

ное тело царя и, таким образом, исцеляет тело Церкви посредством космической духовной силы, реализующей мифологический потенциал традиционной харизмы царя.

Язык и зубы в видении Аввакума отсылают к скрытым библейским архетипам, с заложенным в них двойственным смыслом, присущим гротескному телу. С одной стороны, это архетипы уничтожения и поглощения: подразумеваемые в тексте клювы хищных птиц и меч Господа при Армагеддоне. Здесь намек на то, что Аввакум сменил Царя в роли пожирателя, а сам Царь стал пищей. Разница в том, что в пожирании Аввакума сакральный суд и обновление, тогда как в царском пожирании лишь уничтожительная сила, обрекающая самого его на участь «царей, сильных, и тысяченачальников» при Армагеддоне (Хант 1993б)[28]. Разбухающие язык и зубы символизируют оргиастические чувства, то есть сакрально-инверсный вариант (третий этап) «безмерного» аппетита царя (первый этап).

Спустя год после «Челобитной» Аввакум пишет послание «братии на всем лице земном», из которого видно, что видение грядущей мести имеет коллективное значение:

> А прочих войско-то их побито будет на месте некоем Армагеддон (...) телеса их птицы небесныя и звери земныя есть станут: тушны гораздо, брюхаты, – есть над чем птицам и зверям прохлажатся. Пускай оне нынеча бранят Христа, а нас мучат и губят: отольются медведю коровьи слезы, – потерпим, братия, не поскучим, Господа ради. (П.С. Смирнов 783–784, Хант 1993, 291).

Таким образом мистическое гротескное тело носит «всенародный» характер, то есть выступает за своего рода «всенародное» правосудие (Бахтин, 92).

Гротескные язык и зубы Аввакума скрывают его пророческие предупреждения по поводу участи царя на Страшном суде: предупреждения преподносятся в образе метафорического пожирания и подразумевают инверсию жестоких указов, изданных против староверцев. В данном назначении разрастающиеся язык и зубы моделируют право (как самого Аввакума, так и всенародное) выступать от имени будущего правосудия, к чему ранее призывал Неронов.

Иные библейские архетипы становятся стимулом для второго, противоположного смысла видения Аввакума, связанного с гротескным созиданием или рождением. Здесь язык является метафорой увеличивающегося фаллоса, подразумевающе-

го совокупление или половое размножение, влекущее за собой мистическую беременность духовными детьми[29].

В этом смысле язык снижает и скрывает силу слова его, способного «возродить» народ. В то же время, внутри диалектики ритуального процесса, его подразумеваемый фаллос инверсирует похоть царя, точно так же как всепоглощающий язык-меч-клюв инверсирует агрессивность царя. Оба значения языка являются взаимодополняющими символами священного царствования Аввакума и отсылают к апокалиптическим архетипам Вечери Божией и Бракосочетания, соответственно.

Ключ ко второму значению вытекает из подтекста, содержащегося в сочинениях Псевдо-Златоуста и св. Павла[30]. По примеру этих текстов Аввакум вводит в видение сексуальный смысл, указывающий на власть духовного отца. В «Поучении ко всем христианам» (С.Смирнов, текст XLII, 203) Псевдо-Златоуст представляет своих раскаявшихся духовных детей «сидящими» внутри него «со своими женами и детьми» (Хант 1993б, 203): подразумевается, что духовный отец метафорически беременен ими.

В свою очередь «Поучение» является комментарием ко «Второму посланию коринфянам» апостола Павла (Хант 1993б, 290). Этот текст и вдохновляет Аввакума на сопоставление языка с фаллосом метафорой речи, и в частности с образом «открытого рта» как средства «забеременеть» духовными детьми:

> *Уста* наши отверсты к вам, Коринфяне, сердце наше расширено. Вам не тесно в нас, но в *сердцах* ваших тесно. В равное воздаяние, – говорю как детям, – *распространитесь и вы*. (2-е Кор. 6, 11–13). Курсив мой. – *П.Х.*

В вышеприведенном контексте увеличивающийся язык и зубы Аввакума символизируют речь, оплодотворяющую его чрево-сердце и делающую его тело подобным телу кормящей Матери Церкви, упомянутой в начале «Челобития». Язык, зубы и разрастающееся тело являются сниженными метафорами открытого сердца, вмещающего и обновляющего всех потенциальных духовных детей. Этот карнавальный образ говорит о способности его молитв и поучений восстановить мистическое тело Церкви (в элитном паулиновском смысле, к которому он также обращается в начале «Челобитной»)[31].

Символическая беременность Аввакума подразумевает двойственное тело (Бахтин, 317), в данном случае коллективное тело его детей внутри его собственного. Г...

мя телами открыты, как видим из призыва Псевдо-Златоуста к взаимности (с отсылкой к св. Павлу, 2-е Кор. 6, 11–13): «рече апостол (... не стужите си, расширитесь и вы» (С.Смирнов, текст XLII, 205)[32]. Двойственное тело является здесь сниженным воплощением эгалитаризма, реализуемого в «экзистенциальном коммунитас» духовной семьи Аввакума.

Обоюдное расширение Аввакума и его духовных детей превосходит нормативное иерархическое разделение между духовным Отцом и его духовными детьми (С.Смирнов, 45)[33]. Непомерная величина языка говорит о том, что писанное слово его превозмогает расстояния, как географические, так и социальные и эмоциональные (Хант 1993б, 289)[34]. Его взаимодействие с детьми наводит на мысль, что «жизненные», чисто харизматические «отношения» (Тёрнер, 129) создают внутреннее животворящее единство.

Таким образом его обширное тело снижает апокалиптические архетипы «экзистенциального коммунитас», знаменующие наступление третьего этапа ритуального процесса: Новый Иерусалим (вместо Коринфа) и бракосочетание Невесты и Агнца. Утверждая в видении свою сакральную царственность кощунственным языком юродивого, Аввакум материализует гротескное тело, подразумеваемое в апокалиптическом архетипе Бракосочетания[35].

В другом послании это видение приводится как священное обоснование власти над духовными детьми. Аввакум пишет: «Да и бывало таково время: Христос, бдящ ми, и вселел вас всех во утробу мою. И царю Алексею говорено о том». (Субботин 97; Хант 1993б, 289). Параллельно, видение свидетельствует о его власти над царем: в видении, приведенном в «Челобитной», Аввакум открыто дразнит царя:

> Видишь ли, самодержавие? Ты владеешь на свободе одною русскою землею, а мне сын божий покорил за темничное сидение и небо и землю (...) наги кости мои псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле влачимы; так добро и любезно мне на земле лежати и светом одеянну и небом прикрыту быти; небо мое, земля моя, свет мой и вся тварь – бог мне дал (Гудзий, 200).

В обращеннии к царю Аввакум не указывает на сакральные архетипы, обосновывающие его притязания на «всю тварь» (Хант 1993б, 289). Вместо этого он нарочно дразнит царя себялюбием, столь несвойственным его покаянной дисциплине и якобы беспомощному положению. На самом деле, себялюбие

Аввакума отражает перемену статуса, осуществленную посредством его юродствования; это не что иное как сакральная пародия на нечестивый эгоизм царя. Как зеркальное отражение недостойного, произвольного порабощения царем русской земли, «деспотизм» Аввакума развенчивает царские претензии на власть. Называя царя «самодержавне», Аввакум лишь подчеркивает несущественность его власти.

Скрытое в видении «двойственное тело» Аввакума подкрепляет его притязания: очевидно, что в образе физического тела вселенской покаянной семьи он охватывает всю Церковь, то есть бывшее владение царя. В то же время, на третьем этапе ритуального процесса, двойственное тело Аввакума превосходит и инверсирует противоположность тел протопопа и царя, принадлежащих к первому и второму этапам. Язвы на теле царя символизируют безграничное себялюбие, уничтожающее коммунитас (первый этап); расчленение тела Аввакума, вплоть до слияния с природой, выражает безграничное духовное снижение и указывает на предельную лиминальность (второй этап), переходящую в экзистенциальное коммунитас (третий этап). Определяя царя в первый этап, Аввакум указывает на развращение харизматического, мистического тела царя, традиционного символа коммунитас Церкви, освящающей Государство. Определяя себя в третий этап, Аввакум дает понять, что его двойственное тело очистило и вытеснило ныне развращенное мистическое тело. Такого рода синтез, то есть заживление разрыва между протопопом и царем посредством ритуальной диалектики, предохраняет и очищает вселенскую Церковь, направленную на реализацию Нового Иерусалима вне десакрализованного, падшего Вавилона (институционального Госудаства).

Двойственное тело Аввакума представляет собой сниженный, пародийный вариант преображенного тела, к которому обычно апеллирует христианский мистик[36]. Оно символизирует прозрачность Аввакума по отношению к миру и озаренность его внутренним светом Ангца. Оно превратно утверждает Аввакума в роли «царя Богу» и одновременно демонстрирует его мистический обмен статусом с царем.

Безграничные размеры наделяют это тело публицистической функцией, адресованной двум группам слушателей — царю и духовным детям Аввакума. Подразумевается, что Аввакум воссоздал тело Церкви в еще более сакральной форме, нежели ранее. Его гротескное тело олицетворяет «экзистенци-

альное коммунитас», которое в скрытой форме выполняет назначение священной истории Московии, как последней всеобщей христианской империи.

Аввакум способен рассуждать о собственном преображении и более привычным языком, как видим из описания иного видения, посетившего его в подмосковной тюрьме в 1666 году.

> И в полунощи (...) над ледником на соломке стоя (...) в день Вознесения господня, бысть в дусе весть (...) а се потом изо облака госпожа богородица яви ми ся, потом и Христос с силами многими и рече ми: «не бойся, аз есмь с тобою» (Гудзий, 201).

В описании видения 1666 года едва слышен отголосок трасгрессивности видения 1669 года и совершенно отсутствует обличительный момент последнего. Тем не менее, в нем отчетливо видны религиозные архетипы, легшие в основу видения 1669 года: здесь они показаны в нормативном историческом контексте и лишь предвосхищают апокалиптическую тематику более позднего текста. Вместо того, чтобы «распространяться», он «весь в дусе» — мистически участвует в воскрешении Вознесенного Господа. Утверждение, что Христос и, предположительно. Богородица «с ним», созвучно с образом более позднего видения, где Аввакум принимает участие в апокалиптическом архетипе Бракосочетания Божьего[37].

В языке раннего видения слышится смешение эротического и духовного, типичное для религиозных форм «коммунитас» (Тёрнер, 250–253) и полностью реализуемое в видении 1669 года. То, что оно происходит в полночь подразумевает сакральную, запретную сексуальность[38]. Духовное возбуждение в первом является благопристойным аналогом сакрального полового возбуждения, подразумеваемого во втором видении. Его *стояние* на соломе в день *Вознесения* и нахождение *«в дусе»* намекает на его распространяющийся язык-фаллос.

Таким образом, два видения оказываются взаимосвязанными. Трансгрессивное видение 1669 года развивает провиденциальные, мессианские аллюзии видения 1666 года, а пародийный язык его отражает полемическое назначение «Пятой челобитной». Параллельно, в видении 1669 года раскрывается сакральная сила исцеления, оповещающая о том, что Аввакум занял место царя как главы Церкви посредством символических механизмов ритуального процесса.

В видении 1669 года Аввакум скрывает серьезный смысл за карнавальной маской, что позволяет ему продолжить диа-

лог с царем и народом, несмотря на потерю статуса. Юродство становится диалектическим ответом на всемирный кризис, отразившийся в его упреке царю о «разделении твоем от церковного тела» в первых строках «Челобитной» (Гудзий 194–195). Аввакум доводит до предела ритуальную диалектику, посредством которой «ревнители благочестия» уравновешивали процессы модернизации, выплеснувшиеся в скором времени в идеологическую и религиозную среду и стремящиеся сместить религиозные традиции, неотъемлемые от национального самосознания.

Остается выяснить, насколько скрытое значение видения Аввакума было доступно широкой публике. Есть основания полагать, что он надеялся на круг читателей, способных расшифровать его видение 1669 года, и, возможно, донести его значение до других. Так, в послании к неким духовным детям протопоп пишет, что также докладывал царю, будто «Христос (...) вселил вас всех во утробу мою» (Субботин 97). Однако, он не называет ни «Пятую челобитную», ни конкретное видение, где встречаются эти слова. Аввакум явно предполагает, что его адресаты знают, где искать это таинственное откровение царю и как извлечь его скрытый смысл из-под маски гротескного тела. То есть предполагается, что они знакомы с глубинным смыслом «Челобитной», настроены на его язык юродивого и библейские аллюзии.

Сакральный подтекст его видения был не обязательно недоступным для тех, кто мог стать посредником, да и для широкой воцерковленной публики. Другие влиятельные сочинения старообрядцев, как, например, сборники, составленные московским старообрядцем Авраамием, подразумевают знакомство читателя с книгой «Откровения» (Краммей 1995). Сочинения Псевдо-Златоуста были собраны в общедоступной книге «Маргарит». «Ревнители», высоко ценившие сочинения Иоанна Златоуста и, в частности, его комментарии к Посланиям св. Павла, ввели практику чтения в церкви проповедей святых отцов. Вполне вероятно, что они ознакомили своих прихожан и с комментарием Златоуста на 2-е Кор. 6, так как там идет речь о духовной семье, то есть о ключевом моменте в их программе религиозного обновления[39]. Следовательно, вовсе не обязательно, что сакральный, целительный смысл, заложенный в видении Аввакума, предназначался исключительно для элиты, как утверждает Г. Михельс.

Заключение

Модель Тёрнера позволила нам продемонстрировать, что символизм видения Аввакума направлен на кризис коммунитас в московитском обществе: то есть на изменение официальной субъективной концепции Государства. Аввакум оглашает кризис традиционным религиозным языком своей среды, выявляя главную проблему: остается ли царь символом мистического тела церкви. Не менее традиционно и использование юродства по отношению к этой проблеме.

Его последователи, с их врожденным чувством ритуального процесса, не могли не осознать, что юродство Аввакума расширяет традицию, теократическую идеологию и личный опыт и приводит их к логическому (мифологическому) заключению. В юродстве протопопа отразились в поляризованной форме принципы коммунитас, знакомые его публике из элитных и народных сакральных традиций. Таким образом он сумел задействовать эту публику в диалектической реакции на происходившую модернизацию государства. Образ расширенного языка и зубов, означавший как осуждение, так и пророчество, компенсирует утрату диалога между царем и народом.

Ритуальная сила трансгрессивного видения Аввакума полностью показала заложенные в самой культуре возможности отразить кризис коммунитас, ставший естественной вершиной бескомпромиссной моральной стойкости «ревнителей благочестия». После кризиса 1666 года Аввакум вынужден вывернуть наизнанку нравственные ценности «ревнителей», чтобы реализовать мифологический потенциал их покаянной дисциплины.

Решения собора не оставили ему выбора, кроме как воспользоваться «карнавальным» языком, с встроенным в него гротескным телом; то есть тем самым языком, который он стремился искоренить в роли «ревнителя». Этот прием был последним (крайним) и наиболее действенным средством обличения царя в культурной среде, к которой принадлежал Аввакум, и единственным адекватным символическим ответом на десакрализацию государства. Осуществляя радикальную форму ритуального процесса, «Челобитная» преобразует непреодолимый барьер между Аввакумом и царем в подвижную систему медиаций. В ней намечается путь к обновлению извне официальной Церкви и государства, отрекшихся от внутренне

Только избранная Аввакумом ритуальная диалектика инверсии могла преодолеть ужасный разлом, возникший, по представлению старообрядцев, при отделении истинной Церкви от ее исторического носителя: Церкви и государства Московии. Эта диалектика гарантирует символически, что с падением царя и его церкви сакральная традиция останется непрерывной, а мистическое тело Христово не разделится на части; она укрепляет традиционную веру в нерушимость и вечное существование вселенской Церкви.

Символические медиации этой диалектики дают понять, что преобразование последнего и окончательного воплощения Рима в Вавилон еще не обрекает народ на жуткую гибель. В процессе инверсии Аввакум оказывается наделенным властью собрать вместе «праведный остаток», которому суждено унаследовать Новый Иерусалим в Судный день[40].

Соединение двух механизмов субверсии (юродство и мифологическая структура «Откровения») наделяет «Челобитную» Аввакума ритуальной силой, способной заживить окончательный разрыв между традицией и модернизацией, разраставшийся на протяжении столетия. Космическое тело Аввакума отображает подпольное «экзистенциальное коммунитас», по его представлению, разбросанное, но единое духом, подобно останкам его же неминуемо разъятого тела.

Мы распологаем лишь «косвенными доказательствами» того, насколько сочинения Аввакума действительно породили движение; тем не менее, его «Челобитная» несомненно обладала необходимой для этого мифологической силой[41]. На метафорическом уровне его видение соответствует тёрнерской модели языка экзистенциального коммунитас. Государственные преследования и отказ от участия в официальной церкви определяются в «Челобитной» как виды сакральной лиминальности, как путь к коммунитас, торжествующему в «Откровении». Демонстрируя прямое применение апокалиптического мифа искупления к жизни, текст преодолевает апокалиптическое беспокойство. Таким образом он вводит Московию в апокалиптическую «волну», захлестнувшую Европу в XVII веке и может служить исходной точкой для исследования параллелей между старообрядчеством и западноевропейскими движениями протеста с апокалиптической идеологией.

Обращение к символам ритуального процесса в рамках противостояния Церкви и государства делает «Челобитную»

обрядчества[42]. Видение 1669 года является сакральным центром «Челобитной», в то время как сама «Челобитная» дополняет «Житие» Аввакума как «центральный текст» старообрядческого движения. Рассмотренная сквозь призму ритуального процесса «Челобитная» оказывается ключом к пониманию социально-психологической динамики перехода Московии к Новому времени.

Литература

Avrich Paul. Russian Rebels 1600-1800. N. Y., 1972.

Billington, James. The Icon and the Axe. N. Y., 1967.

Cherniavsky, M. The Old Believers and the New Religion // Slavic Review. № 25. 1966. P. 2–39.

Cherniavsky, M. Tsar and People. Studies in Russian Myth. N.Y., 1969.

Crummey R. O. Old belief as Popular Religion ^ New Approaches. // Slavic Review. № 52. 1993. P. 2–39.

Crummey R. O. The Origins of the Old Believers' Cultural Systems: The Works of Avraamii // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Vol. 50. 1995. P. 121–139.

Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Vol. 2. Belmont. 1975.

Fuhrman J. T. Tsar Aleksis, His Reign and His Russia. Florida, 1981.

Turner V. S. The Ritual Process: Structure and Anti-structure. N. Y., 1969.

Бахтин М. Рабле и его мир. Cambridge, 1965.

Бубнов Н. Ю. Спиридон Потёмкин и его «Книга» // ТОДРЛ. Л., 1986. Т. 40. С. 345–363.

Он же. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII века. СПб., 1995.

Гудзий Н., ред. «Пятая челобитная». Житие протопопа Аввакума ... и другие его сочинения. М., 1960. С. 196–202.

Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века. М., 1977.

Демкова Н. С. Неизвестные и неизданные тексты из сочинений протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 223–239.

Она же. Житие протопопа Аввакума (творческая история произведения). Л., 1974.

Она же. Сочинения Аввакума и публицистическая литература раннего старообрядчества. СПб., 1998.

Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978.

Еремин И.П. Поэтический стиль Симеона Полоцкого // ТОДРЛ. 1951. Т. 8. С. 217–232.

Живов М., Успенский Б.А. Сакрализация монарха в России. Русская культура и языки переводимости. М., 1987.

Зеньковский С. Русское старообрядчество. Мюнхен, 1970.

Иоанн Златоуст. Маргарит. Острог, 1595.

Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. I. Сергеев-Посад: Троицко-Сергиевская Лавра, 1909.

Он же. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковного обряда. Сергиев Посад, 1913.

Леви Стросс К. Структурное изучение мифа // Journal of American Folklore. 68. 1955. P. 428–444.

Лихачев Д.С., Панченко А.М. Смеховой мир Древней Руси. Л., 1976.

Люпинин Н. Религиозный бунт в XVII веке. Принстон, 1984.

Маранда Е., Маранда Р. Структурные модели в фольклоре и трансформационные очерки. Гаага, 1971

Мельников П. «Самобытность» старообрядчества // Русская мысль. 1911. Май, разд. 2. С. 72–81.

Мишель Г.В. Война с церковью: религиозный раскол России в XVII веке. Станфорд, 1999.

Никольский Н. Памятники древней письменности и искусства. 1895. Вып. 108.

Панченко А.М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973.

Он же. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1973.

Паскаль Пьер. Аввакум и начало раскола. Париж, 1963.

Плюханова М.В. Композиция «пустозерского сборника» как выражение исторической концепции Аввакума // Традиционная, духовная и материальная культура русских раскольнических поселений в Европе, Азии и Америке. Новосибирск, 1992. С. 47–52.

Она же. Традиционное и уникальное в сочинениях протопопа в свете теории Третьего Рима // Христианство и восточные славяне. Т. 1. California Slavic Studies. Беркли, 1993. С. 297–327.

Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Епифания. М., 1963.

Он же. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974.

Тёрнер В.С. Ритуальный процесс: структура и антиструктура // *Тернер М.* Символ и ритуал. М., 1969.

Синицына Н.В. Третий Рим. М., 1998.

Смирнов П.С., ред. Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. Русская историческая библиотека. Л., 1927. Т. 39.

Смирнов С. Древнерусский духовник. 1914.

Субботин Н. Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1890. Т. 8.

Успенский Б.А. Царский самозванец: Самозванство в России как культурно-историческое явление // Художественный язык Средневековья / Под ред. В.А. Карпушина. М., 1982. С. 201–235.

Хуббс Иоанна. Мать Россия. Блумингтон, 1988.

Хант П. Структура и функции автобиографии протопопа Аввакума // Richerche Slavistiche. (1975–1976). 23. P. 155–178.

Она же. Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Т. 32. 1978. С. 70–84.

Она же. Автобиография протопопа Аввакума: пределы нарративного повествования. Дис. Стэнфордский университет, 1979.

Она же. Покаянное путешествие. Жизнеописание Аввакума и кенотическая традиция // Canadian-American Slavic Studies. (1991). 25/1–4. P. 205–229.

Она же. Житие протопопа Аввакума и идеология раскольничества // Традиционная, духовная и материальная культура русских раскольниче-

ских поселений в Европе, Азии и Америке / Под ред. Н. Н. Покровского и Ричарда А. Морриса. М., 1992. С. 40–46.

Она же. Индивидуальная мифология царствования Ивана IV // Slavic Review 52.4 (1993а). Р. 769–809. Опубликовано также в виде авторизированной версии: Личная мифология Ивана IV о его собственной царской харизме // Новгородский археологический сборник 9.19 (2002).

Она же. О справедливости в Пятой челобитной Аввакума Алексею Михайловичу // Христианство и его роль в культуре Восточных славян [Christianity and its Role in the Culture of the Eastern Slavs]. Vol. 1 / Eds. B. Gasparov, R. P. Hughes / California Slavic Studies. Berkley, CA, 1993б. С. 276–297.

Она же. История о Петре и Февронии: текст и икона // Elementa 3.4 (1997). Р. 291–308.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Впервые опубликовано в SEEJ, Vol. 46. № 3 (2002). P. 483–510. (авторизованный перевод Ф. С. Капица и Т. М. Колядич)

[2] Н. С. Демкова (урожденная Сарафанова) является редактором текста, опубикованного Н. К. Гудзием по рукописи. Оригинал «Челобитной», подписанный Аввакумом, был направлен непосредственно царю и сегодня хранится в ЦГАДА. Собр. Госархива, разр. XXVII, № 601 (Демкова 1974, 22).

[3] Михельс рассматривает сведения о сопротивлении властям среди крестьян, городского населения и духовенства, как отражения невзаимосвязанных событий, оппозицию ограничив мотивации, там, где это возможно, личными побуждениями. Такой подход не позволил ему увидеть в движении проявление широких тенденций и идей. Они же в основном ограничиваются теми, кто слышал устное выражение идей или довольствовался чтением документов. Отсюда и прихотливая цепь ассоциаций, которые далеко не всегда достоверны (Краммей 1993, 706). Михельс (1–20) приводит огромное количество точек зрения по поводу раскольников, с которыми он впоследствии вступает в полемику.

[4] Два текста обладают общим генетическим сходством. Аввакум начал их в один и тот же 1669 год и выстроил свое повествование в виде жизнеописания, использовав в качестве основы свою раннюю челобитную 1664 года (Хант 1993б). Фактически вариантеон включил отрывки, связанные с видениям из «Первой челобитной» в свой набросок текста «Жития» 1669 года (Гудзий 330, 339), позже просто отсылая читателя к этим отрывком в более поздних изданиях. Более того, он считал «Первую» и «Пятую» челобитные вместе с «черновиком» из «Прянишниковского списка» частью его творческого наследия. Отношения между «Челобитной» и «Житием» будут исследованы в работе П. Хант «Юродствование в "Житии" Протопопа Аввакума и проблема новаторства» (готовится к печати).

[5] Хотя Аввакум посвящает свою «Челобитную» царю, он ожидает, что она получит более широкое распространение. После ссылки в Пустозерск Аввакум направляет в 1669 году ее копию своим родным, находившимся в Мезени, чтобы они смогли ее распространить. Перед этим он отправляет подписанный вариант царю (Гудзий 414). Незадолго до это-

го она представляла собой нечто вроде части диптиха вместе с автобиографическим жизнеописанием Аввакума. Этот «диптих» был извлечен из оригинальной пустозерской коллекции Дружинина (Демкова 1974, 17). В первой секции находится «Первая челобитная 1669 года» и в третьей секции его редакция «Жизнеописания» 1673 года (Демкова 1974, 19, 20).

Однако последователи Аввакума также стали сопоставлять дружининскую версию его «Жизнеописания» с только что написанной «Пятой челобитной» в особенном рукописном сборнике (Демкова 1974, 21–22). Соответственно, такой принцип устройства сборника, текста, говорит о том, что Аввакум обращался к читателям как своего «Жизнеописания», так и «Пятой челобитной», включая туда климатические видения, которые он переживал соответственно в 1666 и 1669 годах.

[6] Русский перевод: *Тёрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. Далее все ссылки на Тёрнера даются по данному изданию. – *Прим. перев.*

[7] Тёрнер (183) указывает, что сакральное безумие является отличительной чертой милленаристских общественных течений.

[8] Диалектический ответ Аввакума выражает «раздвоение двойничества», который Панченко (1984, 145) ассоциирует с конфликтом между традиционным и современным мировосприятием. В языковом юродстве Аввакума просматриваются функциональные аналогии с так называемыми «демократическими» сатирическими и пародийными нарративами, которые процветали в XVII веке.

[9] Здесь и далее выделения курсивом сделаны автором статьи. – *Прим. перев.*

[10] Фурман (93–95) описывает публичное покаяние Алексея Михайловича. Царь драматизировал свою покаянную «низменную» персону, когда публично демонстрировал свое покаяние в грехах Ивана IV перед митрополитом Филиппом. Подобным покаянием он обозначил свое желание стать проводником преобразований (как особенность его лиминального статуса и как проявление внутренних уз, связывающих с Церковью).

[11] В письме к духовным детям, написанном из ссылки, Аввакум пишет: «Не имать власти таковыя над вами и патриарх, якоже аз о Христе – кровию своею помазую душа ваша и слезами помываю. ...хощу неповинных представити вас в день просвещенный праведному Судии» (Субботин 97).

[12, 13] О воцерковлении общества в то время см. Панченко (1984, 108–109). Акцент на покаянной дисциплине явился ответом на недовольство, проявившееся в начале тридцатых годов XVII в. (Карпенко 1909, 1–8). Хотя программа реформ, породивших сопротивление со стороны местного населения, ставила своей целью не только достичь новых высот святости, но и духовно обновить «общность» в обществе, не полностью оправившемся от Смутного времени (Паскаль 1–8). Их моральное оценение отражает страх, который Московия возможно ожидала как последнее разрушение [всегубительства], которое позже исчезло (Каптерев 1909, 3–5).

[14] См.: П. Хант 2008а. Описание конфронтации между традиционной религией и светскими, западной ориентации, взглядами в XVII веке, а также идеологической потери языка общности содержится у Панченко (1984). См. также Робинсон (1974), Елеонская (137–278) и Биллингтон

(115–192). Панченко (1973) и Еремин в основном рассматривают эстетическую и социальную идеологию нового духовенства, окружавшую царя. Чернявский (1969, 78–89), Робинсон (1974, 56–63) и Живов и Успенский (47–154) описывают меняющуюся идеологию царствования.

[15] Панченко (Лихачев и Панченко 124) приводит словесный маскарад старовера Никиты Пустовята во время диспута с властями в 1682 году. Он воздевал руки, крестился и говорил якобы бессмыслицу. Его речь, воспринятая как болезнь и безумство, на самом деле была отсылкой к книге Иеремии 1:6, имевшей, в его положении, пророческое значение.

[16] Юродство Аввакума оказывается обратно пропорциональным юродству Ивана IV. Оба используют заниженные архетипы Откровения, с целью выйти за пределы нормативной государственной структуры (Аввакум вне официальной Московии, а Иван вне земщины) и подвергнуть ее обновлению извне (Хант 1993а).

[17] Так, в челобитной Царице из ссылки Неронов предвосхищает грозные предупреждения Аввакума в адрес Царя из «Пятой челобитной»: «не преслушай, молю, благочестивый царю, нищаго протопопа Иоанна моления, егда как богу хотящу, множе себе повредиши, неже тем» (Каптерев, 1913, 281). Обращаясь к народу в вологодском соборе, Неронов призывает людей к открытому протесту: «священники и все церковная чада! ... Да и вы, аще о том станете молчать, всем нам пострадать! Не единым вам глаголю, но и всем, на Москве и на всех местах, за молчание всем зле страдать! А во оном веце что ответ дадим Владыце (...) и святым его страдальцем?» (Каптерев 1913, 281).

[18] В другой статье (Хант 1993б, 277–282, 1991, 205–229) я рассматриваю юродство Аввакума в «Житии» и его диалектику инверсии, означающую коммунитас.

[19] Об обращении Аввакума к идеологии юродства (также именуемое буйством) в письме к Ртищеву 1664 года см.: Хант 2008а и Лихачев и Панченко 150–151. В этом письме отразилось неприятие «ревнителями благочестия» схоластического определения учености, ныне принятого Собором в осуждение русской традиции: «Ныне же, аще кто не будет буй (...) не может спастися (...) Лучше тебе быть с сею простотою да почиет в тебе Христос, нежели от риторства ангелом слыть без христа» (Лихачев и Панченко, 150–151).

[20] Иезекииль предрекает смерть от чумы, голода и меча тем, кто ведут себя неправедно в доме Израилевом. Он призывает их лечь на бок в знак того, что они несут на себе ношу своей нечестивости и грядущего наказания. Аввакум напоминает царю (Гудзий 186), что никоновские реформы вызвали чуму и «меч», помимо прочих «знамений».

[21] Подобные фольклорные ритуалы (Тёрнер, 172–89) периодически очищают структуру инверсией терминов: высшее временно становится низшим, а подчиненные становятся на места бывших начальников. Они имитируют проступки начальства, но не в прямом, а в сакральном смысле, действуя не ради личной выгоды, а в утверждение коммунитас.

[22] Напротив, пародия в народных обрядах перемены статуса реализует временное «утопическое» измерение смеха и свободы.

[23] Так же, по преданию, Никола Псковский преподнес Ивану Грозному в постный день кусок сырого мяса, таким образом обличая его в пожирании плоти своего народа (см. Лихачев и Панченко, 178).

[24] «Тело же не из одного члена, но из многих (...) Дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге». (1-ое Кор., 12:14, 25)

[25] Бахтин упоминает «разъятие на части» как одно из событий, совершающихся «на границах тела и мира», при котором «начало и конец жизни неразрывно между собою сплетены».

[26] Тёрнер (83) пишет: « ...these are self-generated natural unities, to be distinguished from the arbitrary flat unities that can be externally reduplicated (...) the parties to this tensed unity belong together and, in their very opposition, frame it, constitute it. They do not break each other down; in a way they provoke each other.» This is in chapter 2, third paragraph after «Competition for Residential Filiation...».

[27] Подобные образы действуют как архетипическое подтверждение эффективности многочисленных символических мученичеств и воскрешений Аввакума, приведенных в «Житии» (Хант 1975–1976, 174), которые, по его словам, дают ему силу собрать вместе и возродить своих духовных детей в образе воинов-мучеников вселенской Церкви: «И прочих наших на Москве жарили да пекли: Исаию сожгли, и после Авраамия сожгли, и иных поборников церковных многое множество погублено, их же число бог изочтет» (Робинсон 1963, 170).

[28] В «Житии» Аввакума (Робинсон 1963, 158–59) встречаем образ испражнения, также свойственный гротескному телу, отражающий суждения автора по поводу никониан. Заявление, что он «гузно трет» их анафемой, означает, что он «сожрал» их, а теперь выталкивает из священного космического ануса, подразумеваемого в видении.

[29] Гротескное тело «поглощает мир и само поглощается миром (...) Поэтому самую существенную роль в гротескном теле играют те его части, те места, где оно перерастает себя, выходит за собственные пределы, зачинает новое (второе) тело: чрево и фалл. Следующую по значению роль (...) играет в гротескном теле рот» (Бахтин, 326).

[30] «Слово Иоанна Златоуста. Поучение ко всем христианам». Демкова (1998а, 185–186) отмечает в трудах Аввакума многочисленные цитаты из сочинений Златоуста. Аввакум также явно в долгу и перед его комментариями к посланиям св. Павла. Известное заклинание Аввакума: «Сего ради соблазны попущает бог, да избрани будут, да же разжегутся, да же убелятся» (Робинсон 1963, 165) заимствованно из «Маргарита» Златоуста (Острог. 1595, 95), а именно из «Слова третьего об иудеях». Аввакум повторяет этот парафраз из Златоуста в другом сочинении (Демкова 1965, 237), где указывает на источник, а также на источник источника – «Послание евреям» св. Павла – добавляя: «И апостол рече: себе искушайте, братие, себе искушайте».

[31] П. Смирнов (49) отмечает, что мистическое толкование Духовника берет начало с исихаста, Симеона Нового Богослова и Федора Студита, и относит текст Златоуста и концепцию духовника Аввакума к той же традиции. Лупинин (116) озвучивает распространенную точку зрения, что Аввакум «мистиком не был» и «был неспособен различить главное и второстепенное в религии». Однако, как я показываю (Хант 1978, 72–77), Аввакум нередко обращается к мистическим текстам Православия и стремится к самопреобразованию. В моей диссертации (1979, 4, 18–20) показывается, что «Житие» Аввакума инверсирует традиционную

мистическую ориентацию на преобразование, с целью выступить в качестве разрешения культурного раскола. Его видение 1669 года становится прецедентом и сакральным архетипом такой динамики инверсии (см. также Хант 2008б).

[52] Аввакум цитирует из той же главы (2-е Кор. 6, 15) в черновом варианте «Жития», подчеркивая свое нежелание примириться с царем, см.: Гудзий, 331.

[53] В своих исследованиях (1975–1976) я описываю, как открытые повествовательные границы «Жития» отражают равноправные взаимоотношения Аввакума с его духовным отцом Епифанием и его духовными детьми.

[54] О значении видения Аввакум писал своим духовным детям: «Да хоть мы в дальнем разстоянии, да слово Божие живо и действенно, проходит до членов же и мозгов и да самыя души» (Субботин 97)

[55] Бракосочетание Божье являлось архетипом сакральности царя в теократической традиции Московии (Хант 1997). Хаббс (163–201) исследует официальный народно-языческий символизм сакрального бракосочетания царя.

[56] Включая видение 1669 года в черновой вариант «Жития», Аввакум сравнивает его с традиционным типом (см. Хант 2008б).

[57] Образ Христа, «с силами многими», произносящего слова воскресшего Иисуса, распускающего апостолов по свету (Мф. 28, 20), отсылает непосредственно к «силе и славе Сына Человеческого» (Мф. 24, 30–31) в момент, когда Христос собирает избранных своих.

[58] Похожие сексуальные мотивы встречаем в «Житии» в историях об исцелении духовной дочери в «полночь». Например, один из эпизодов начинается так: «А еще сказать ли тебе, старец, повесть? Блазновато, кажется, да было так» (Робинсон 1963, 176). Эти истории суть сниженное выражение его союза с Церковью посредством мистических целительных сил, способных преобразовывать сексуальную энергию (Хант 1979, 266–294).

[59] Вероятно Иван Неронов ссылается на комментарии Златоуста или, возможно, на 1-ое Коринф. 12, 12–13, когда обращается с осуждением к патриарху Никону: «Сего ради вы святители, что всех немощи носити (...) что ради и глава наречешися, яко *да добре снабдиши уды своя* (...) Аще убо утроба болит, всяко не дерзнеши сих ради тоя разрезати и вон испустити (...) но о здравии тоя множае прилежиши. Сице подобает и о врученном ти стаде от Бога предразсуждати, (...) кротце о здравии душ тех промышляти: вси бо суть ти утроба ти есть». (Каптерев 1913, 299, курсив мой. – *П.Х.*)

[60] Развивая значение своего видения, как символ внутреннего Нового Иерусалима, наследуемого его духовными детьми и сомучениками, Аввакум возглашает в своем «Житии» (Робинсон 1963, 171): «Кому охота венчатца, не по што ходить в Перьсиду, а то дома Вавилон. Ну-тко, правоверне, нарцы имя христово, стань среди Москвы, прекрестися знамением спасителя нашого Христа (...) яко же прияхом от святых отец: вот тебе царство небесное дома родилось!»

[61] Как отмечает Тёрнер (129), такие «культурные формы» как символы и ритуалы, снабжающие людей «набором шаблонов или моделей», «переклассификациями действительности», нечто большее, чем просто

классификация. Они «побуждают людей к действию, так же как и к размышлению. Каждое (...) многозначно и многосмысленно, и каждое способно приводить людей в действие на множестве психобиологических уровней одновременно».

[12] Мельников (80) первым подтвердил жизненность «ритуализма» старообрядцев: «Не обрядоверие выступает у старообрядца на первое и главнейшее место, а внутренняя сущность внешнего действия (...) дело касалось не одних обрядов, не одних букв, а внутреннего содержания самой церковности, затрогивалось основное мировоззрение, повреждался центр религиозного понимания». Мельников (79) цитирует А.С. Хомякова, объясняя значение ритуала для старообрядцев: «Обряд дело великое: это художественный символ внутреннего единства (Сочинения, т. 1, стр. 28)».

44 — 3453

М. Е. Башлыкова

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ СТРУКТУРЫ ЖИТИЙ СВЯТЫХ В СОСТАВЕ «КИЕВО-ПЕЧЕРСКОГО ПАТЕРИКА»

Как отмечалось многими исследователями древнерусской литературы, жития в составе патериков – так называемые патериковые жития – обладают рядом особенностей в литературном построении. К ним в первую очередь относятся подробное повествование о жизни преподобного, начиная с момента его прихода в монастырь (за редкими исключениями, когда предшествующая жизнь подвижника рассматривается как подготовительный этап иночества) и концентрация внимания на тех моментах жизни святого, которые способствовали его духовному возрастанию.

В текстах житий, входящих в состав «Киево-Печерского патерика», прослеживаются определенные закономерности в изображении разных этапов в жизни святых как в сюжетном отношении, так и в отношении литературных средств.

В XIX веке многие исследователи считали, что однотипные характеристики иноческих добродетелей и основных этапов в жизни святых, часто встречающиеся в агиографической литературе, лишь затемняют историческую информацию, содержащуюся в текстах. Однако в XX веке неоднократно отмечалась их принадлежность жанровому канону и необходимость его изучения[1]. Л. А. Ольшевская, в настоящее время являющаяся одним из ведущих исследователей Киево-Печерского патерика, замечает: «Жития, в том числе и патериковые, строились как цепь эпизодов из жизни святого, каждый из которых обычно имел сюжетную завершенность и самостоятельность»[2].

Подробное исследование структуры житий «Киево-Печерского патерика» может способствовать изучению развития агиографического жанра древнерусской литературы, его оригинальных особенностей, а также черт, унаследованных от византийской литературы.

Основными сюжетными моментами в житиях «Патерика» являются следующие: призвание к иночеству и приход в мо-

настырь, просьба о пострижении и само пострижение, подвиги новоначального инока, достижение им духовной зрелости, прохождение через искушения, получение дара чудотворений и совершение чудес, приготовление к кончине, смерть и погребение подвижника. Существуют и другие мотивы и сюжетные линии: проповеди, поучения, обращенные к братии и мирянам, и др. При рассмотрении данных элементов текста житий обнаруживается несомненное сходство, которое позволяет говорить о существовании устойчивых сюжетных, а в некоторых случаях и речевых формул. При этом краткие речевые формулы часто содержат скрытые цитаты из Священного Писания, в других случаях приводятся прямые библейские цитаты и их истолкования.

Изображение в «Киево-Печерском патерике» прихода в монастырь и пострижения характеризуется наличием устойчивой литературной схемы.

Основными элементами повествования являются следующие: особая избранность в детстве или юности (не всегда), наличие в душе страха Божия (как «начала премудрости»)[3] или любви к Богу, избрание монашеской жизни в результате особого услышания евангельского чтения в церкви и соотнесения его со своей жизнью или же в результате размышлений над текстом Священного Писания; раздача имения перед вступлением на избранный путь. Иногда призвание в монастырь истолковывается в контексте последующей подвижнической жизни святого, его происхождения или значения его имени. Важными элементами являются и само выражение желания стать иноком, просьба пришедшего в монастырь о пострижении, первоначальный отказ духовного наставника, его предостережение и последующее согласие, наставление и пострижение.

Приемы разработки всех этих сюжетных элементов исходят из произведений ранней византийской агиографии, к тому времени уже известных на Руси. Сходство с ними иногда очевидно, иногда почти незаметно, и тем не менее, проблема выявления случаев влияния византийских текстов на древнерусские представляется одной из наиболее важных при исследовании отечественной агиографии. В разное время данной проблемой занимались А. А. Шахматов[4], Д. И. Абрамович[5], Л. А. Ольшевская[6], однако проблема формирования в древнерусской агиографии сюжетных и речевых формул ими не затрагивалась.

Среди самых важных в данном контексте византийских образцов, рано переведенных на славянский язык, следует выде-

лить «Скитский патерик»[7], «Лавсаик»[8], «Житие св. Антония Великого»[9], «Житие св. Саввы Освященного»[10] и «Римский патерик»[11].

Текст последней редакции «Киево-Печерского патерика», представленный в его первом печатном издании на церковнославянском языке 1661 года, является отправным пунктом данного рассмотрения, поскольку именно в этой редакции завершается процесс развития текста и, таким образом, — жанрового канона произведения. Случаи расхождения этой Печатной редакции с более ранними (Основной, Арсеньевской, 2-й Кассиановской) отмечаются особо.

В «Киево-Печерском патерике» редакции 1661-го года нередко упоминается о желании человека стать иноком как присущем с детства или юности. Мотивировка при этом может быть различной; так, о прп. Антонии говорится, что он «из млада же име страх Божий и желаше в иноческий облещися образ»[12] (л. 4), о прп. Исайе Чудотворце: «От юны же версты Христа возлюбив и мирская сладострастия оставив, прииде в монастырь Печерский...» (л. 139 об.). В «Житии прп. Нестора» в данной ситуации подчеркивается юность преподобного: «...прииде к ним, желая святаго ангел(ь)скаго иноческаго образа, имый точию седм(ь)надесят(ь) лет от рождения своего» (л. 274 об.)[13].

Самое близкое к приведенным выше повествование находится в «Римском патерике» — в рассказе о св. Гонорате: «С отроческих лет любовь к воздержанию возжгла в нем любовь и к отечеству небесному»[14], подобным образом там рассказывается и о св. Венедикте[15]. Обращает на себя внимание и повествование «Лавсаика» о св. Евлогии: «...подвигнутый любовию к Богу и возжелав бессмертия, он отрекся от шума мирского...»[16].

Та же мотивация избрания иноческой жизни присутствует в изображениях в «Киево-Печерском патерике» прихода в монастырь взрослого человека. Так, мотив «любви Божией» в «Житии прп. Антония» звучит в сочетании с важнейшим, сквозным для всей агиографической литературы мотивом подражания жизни подвижников, который представлен в рассматриваемом случае в контексте усиления желания стать иноком: «И паче любовию Христовою разжегся, желая тех отец житию поревновати...» (л. 4).

Мотив «страха Божия» как «начала премудрости»[17] присутствует в «Житии прп. Спиридона Просфорника»: он приходит в монастырь, «...страх Божий, иже есть начало премудрости, в сердце своем имый...» (л. 230).

Более психологически разработанным является изображение призвания в монастырь евангельским речением. Содержание его состоит в том, что человек в определенный момент своей жизни по-особому слышит и понимает евангельский текст, воспринимает его как относящийся лично к нему и отвечает на него, совершая определенный поступок, в данном случае – уходя из мира в монастырь.

Первый подобный случай мы находим в «Житии прп. Феодосия Печерского». Цитируемые фрагменты евангельского текста наилучшим образом характеризуют непростую ситуацию, в которой находился юноша Феодосий, мучимый противоречием между жалостью к матери и стремлением к аскетической духовной жизни: «...слыша в Евангелии Господа глаголюща: Иже любит отца или матерь паче Мене, несть Мене достоин. И паки: Мати Моя и братия Мои сии суть, слышащии Слово Божие и творящие е. К сим же и сие: Приидете ко Мне вси труждающиеся и обремененнии и Аз покою вы. Возмете иго Мое на себе, и научитеся от Мене, яко кроток Есм(ь) и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим. Сими убо словесы разжегся Богодухновенный Феодосий, и горя рвением Б(о)жиим, мысляше по вся дни и на всяк час, како и где бы возмогл утаитися матере своея и пострыщися в святый иноческий образ...» (л. 48 об.; Мф. 10:37, Лк. 8:21, Мф. 11:28–29). По выражению В. Н. Топорова, прп. Феодосий нашел в этих словах «два ответа на свою личную жизненную ситуацию»[18]. Эти слова исследователя в первую очередь относятся к более ранним редакциям «Киево-Печерского патерика», например Арсеньевской, где присутствуют только два евангельских фрагмента[19].

С такой же трактовкой ситуации мы встречаемся и в «Житии прп. Варлаама», сына приближенного к князю боярина: «Устраши бо его слово Господне, между иными глаголанное ими: Яко удобее есть велбуду сквозе иглино ухо пройти, неже богату в Царствие Божие внити» (л. 132; Мф. 19:24).

Подобный же момент особого «слышания», вызывающего «делание», встречается и в Житии прп. Феодора: «Блаженный Феодор имеяше в житии мирском имение много. Слыша же во Евангелии Господа рекша: Всяк от вас, иже не отречется всего своего имения, не может быти Мой ученик. И сему словеси последова...» (л. 213 об.; Лк. 14:33).

В древних памятниках встречается несколько похожих ситуаций, которые, по-видимому, следует считать смысловыми прообразами рассматриваемых текстов. Во-первых, это текст

«Жития св. Антония Великого» (оно является одним из самых близких к «Житию прп. Феодосия Печерского» агиографических произведений). О призвании святого здесь говорится так: «...входит он в храм; в чтенном тогда Евангелии слышит он слова Господа к богатому: аще хощеши совершен быти, иди, продаждь имение твое, и даждь нищим, и гряди в след Мене, и имети имаши сокровище на небеси (Матф. 19:21). Антоний, приняв это за напоминание свыше, так, как бы для него собственно было это чтение, выходит немедленно из храма, и что имел во владении от предков... дарит жителям своей веси.., а все прочее движимое имущество продает, и собрав довольно денег, раздает их нищим, оставив несколько для сестры. ...Но как скоро, вошедши опять в храм, услышал, что Господь говорит в Евангелии: не пецытеся на утрий (Матф. 6:34); ни на минуту не остается в храме, идет вон и остальное отдает людям недостаточным; сестру, поручив известным ему и верным девственницам, отдает на воспитание в их обитель, а сам перед домом своим начинает наконец упражняться в подвижничестве, внимая себе и пребывая в терпении»[20].

Примечательно, что здесь присутствует более подробное рассмотрение того момента, когда св. Антоний относит услышанный евангельский текст к себе: «...приняв это за напоминание свыше, так, как бы для него собственно было это чтение...»[21].

Непосредственную связь с призванием обнаруживает часто присутствующее упоминание о раздаче имения нищим перед уходом в монастырь. Будучи представлено в «Житии св. Антония Великого» как фрагмент евангельского текста, изменивший всю его жизнь, оно становится устойчивым элементом житий святых в «Киево-Печерском патерике». Во многих случаях, когда речь идет о вступлении на путь иночества как всецелого следования за Христом, приводятся слова Иисуса, обращенные к богатому юноше, содержащие требование раздать свое имение и следовать за Ним: «...Иди, все, что имеешь, продай и отдай нищим, и будешь иметь сокровище на небе; и приходи, следуй за Мною»[22].

Из древних памятников мотив раздачи имения присутствует также в «Лавсаике», в повествовании о св. Евлогии и увечном[23].

В «Киево-Печерском патерике» он прослеживается в житиях прпп. Еразма, Евстратия, Исаакия, причем в последнем случае – в самом кратком варианте: «Таже помысливъ быти

инокъ, раздаде все имение свое требующимъ и монастыремъ; и прииде к преподобному Антонию...» (Исаакий, л. 149).

Еще одним способом изображения призвания к монашеской жизни в «Киево-Печерском патерике» является образное истолкование иночества, зависящее от обстоятельств жизни в момент призвания или последующего подвига святого.

После рассказа о пострижении в иночество прпп. Варлаама и Ефрема, первый из которых был сыном княжеского дружинника и сам, вероятно, служил князю, а второй был княжеским евнухом, пользовавшимся его безграничным доверием в управлении, в «Киево-Печерском патерике» описывается разговор разгневанного князя с прп. Никоном, осуществившим пострижение. Этот разговор построен на противопоставлении служения Небесному Владыке служению князю – владыке земному, первое из которых признается несравненно более важным[24].

В изображении пострижения в монашество прп. Алимпия, который был до этого учеником греческих мастеров – иконописцев, работавших в Печерском монастыре, используются мотивы эстетики аскетизма. Так, в связи с ситуацией пострижения здесь говорится об украшении добродетелями: «Скончавшим убо дело свое иконописцем, и украсившим образы написаными святую церковь, украшен бысть Алимпий добродетел(ь)ным образом святаго ангел(ь)скаго иноческаго чина от преподобнаго игумена Никона»[25] (л. 161 об.). Однако это уже более позднее явление, поскольку в Основной, а также во 2-й Кассиановской редакции о пострижении святого говорится кратко, с указанием, при каком игумене это произошло[26].

Однако классический вид мотив украшения имеет в контексте описания добродетелей подвижника, а не его пострижения, например в «Житии прп. Феодосия», где о святом говорится, что он был «измлада житиемъ чистым и равноангельными делы украшен» (л. 43 об.).

Приход прп. Агапита в Печерский монастырь изображается с помощью определения иночества как душевного исцеления, несомненно, зависящего от дара исцелений, который получил впоследствии святой. Мотив подражания наставнику находит свое выражение здесь в указании на момент прихода в монастырь – во время подвижнической жизни там прп. Антония – и оказывается логически связан с описываемым в дальнейшем даром исцеления: «Егда прославлен бысть преподобный отец наш Антоний Печерский исцеления даровани-

ем, прииде к нему от Киева в Пещеру блаженный сей Агапит, желая душевнаго исцеления чрез пострыжение в святый иноческий чин, еже и получи» (л. 168 об.). Однако мотив подражания здесь звучит гораздо слабее, чем в Основной редакции, где о пострижении упоминается очень кратко, а центральным является мотив подражания наставнику – прп. Антонию и «самовидчества» его подвигов[27].

Мотив подражания играет важную роль и в тексте поздней Печатной редакции, так, например, в «Житии прп. Никона» говорится о многих людях, приходивших в пещеру к подвижникам, «равноангельному техъ житию хотяще быти сообразны» (л. 126 об.). Текст Арсеньевской редакции в этом случае дает более нейтральный, хотя также устойчивый (в описаниях общения подвижников с мирянами) вариант: «многимъ приходящимъ в пещеру благословенья ради»[28].

Приход в монастырь прп. Григория Чудотворца трактуется как избрание его Богом для совершения чудотворений, по примеру прпп. Антония и Феодосия: «Дивен Бог, егда показася в святых Своих, Антонии и Феодосии Печерских, сияющих различными чудесы. В то же время и Григория преподобнаго на чудотворение избра, и в Лавру Свою святую тужде призва» (л. 173 об.). Краткая цитата из Священного Писания присутствует здесь в скрытом виде[29]. Ничего подобного нет в Основной редакции, где говорится только о приходе святого в монастырь, к прп. Феодосию, от которого он «научен бысть житию чрьеческому: нестяжанию, и смерению, и послушанию»[30].

Житие прп. Евстратия, претерпевшего мученическую смерть на кресте, строится на образе Христова воина, который, в свою очередь, зависит от значения его имени (греч.: «хороший воин»). Этот прием совершенно отсутствует в Основной редакции[31], где святой именутся «некто… из Кыева»[32]. Для развития образа используются скрытая частичная цитата из 2-го Послания к Тимофею и аллюзия на фрагмент Послания к Ефесянам св. апостола Павла, в своем первоначальном контексте также связанный с воинской темой: прп. Евстратий становится иноком, «Вожделев же облещися во оружия Божия[33], яже содержит иноческий образ, и ведый, яко никтоже воин бывая, обязуется куплями житейскими, да воеводе угоден будет[34]…» (л. 234).

Несмотря на то что подобное образное истолкование имени является позднейшим в Киево-Печерском патерике, ему можно найти аналогии и в ранней византийской агиографии[35].

В патериковых житиях иноки часто называются «воинами Христовыми»; этот образ имеет обширные корни в византийской агиографии, а в «Киево-Печерском патерике» особое звучание он приобретает в «Житиях затворников».

Просьба о пострижении, обращенная к игумену, обычно бывает выражена кратко («и моли старца»), но иногда содержит развернутое исповедание желания стать монахом. В «Житии прп. Антония» мы встречаем образец краткого описания данной ситуации: «...прииде в един от сущих тамо монастырей, и моли игумена, да возложит нань ангел(ь)ский образ иноческаго чина...» (л. 4). В просьбе прп. Антония содержится образное определение иночества как «ангельского чина», которое (в разных вариантах) часто употребляется в «Патерике», в том числе в ситуации прихода в монастырь.

Этот образ присутствует и в «Римском патерике», в рассказе «О девице-инокине, словом освободившей человека от злого духа»[36].

В житиях прпп. Феодосия, Варлаама, Исаакия, Пимена (его «моление» обращено к родителям) просьба о пострижении представлена в классическом кратком виде, свойственном и Основной редакции.

В просьбе о пострижении в «Патерике» несколько раз встречается фраза «аще Богу угодно» (вариант: «Богу изволившу»), – в житиях прп. Варлаама[37], прп. Моисея Угрина[38]. Эта фраза употребляется также в рассказе о матери прп. Феодосия, которая в результате многочисленных бесед с сыном сама приняла решение уйти в монашество: «...мати его рече: "се чадо, вся глаголанная ми тобою сотворю и ктому не возвращюся въ градъ свой, но (тако Богу благоволящу), иду в монастырь женский, и в нем пострыгшися, пребуду прочая дни моя"» (л. 52). (В приведенном выше фрагменте следует отметить также наличие фразы, которая служит в «Киево-Печерском патерике» для выражения идеала взаимоотношений между духовным наставником и учеником: «вся глаголанная ми тобою сотворю».) Из перечисленных выше случаев употребления вариантов фразы «аще Богу угодно» два имеют аналогию в текстах ранних редакций[39], один (в «Житии прп. Моисея Угрина») представляет собой позднейшее добавление.

В контексте просьбы о пострижении в «Киево-Печерском патерике» появляется еще одно определение иночества – «работа Господу». Оно встречается в «Житии прп. Агапита» – в повествовании о враче – «Арменине»[40], в житиях прп. Моисея[41]

и прп. Николы Святоши (как повеление его слуге – врачу Петру)[42]; и во всех этих случаях оно отсутствует в текстах Основной, Арсеньевской и 2-й Кассиановской редакций, являясь, таким образом, позднейшим добавлением.

Следующим элементом схемы изображения прихода в монастырь в «Киево-Печерском патерике» является **предостережение старца** в ответ на просьбу о пострижении. Этот элемент имеет важное значение как испытание серьезности желания пришедшего стать иноком.

Впервые этот мотив встречается в «Житии прп. Феодосия», и здесь автор считает необходимым отметить, что первоначальный отказ старца являлся не простым испытанием, а пророчеством о будущем расширении монастыря: «Преподобный же Антоний рече к нему: О чадо, видиши пещеру сию скорбну сущу и тесну, ты же не имаши терпети тесноты на месте сем. Се же не тако искушая его глагола, якоже пророчески прозря, яко той имяше распространити место то, и монастырь славен сотворити на собрание множеству инок» (л. 49 – 49 об.). Последняя фраза авторского комментария: «не тако искушая его глагола» – выявляет подразумеваемое здесь обычное истолкование слов старца и тем самым подчеркивает типичность данного элемента описания ситуации.

Развернутое изложение предостережения старца мы встречаем и в «Житии прп. Варлаама»[43]. В описании реакции прп. Варлаама использован привычный в разговоре о желании стать иноком образ «любви Божией»: «Сему же сердце распаляшеся паче любовию Божиею, и тако отъиде в домъ свой» (Варлаам, л. 132 – 132 об.). В словах прп. Антония, обращенных к прп. Варлааму, звучит прямая цитата из «Чина пострижения в мантию»: «...Виждь, чадо, Кому обещаешися и Чий воин хощеши быти. Се бо невидимо предстоят ангели Божии, приемлюще обещания твоя...»[44] (л. 132 об. – 133).

Ситуация предостережения находит многочисленные аналогии в произведениях византийской агиографии. Так, например, в «Скитском патерике» авва Макарий кратко отвечает на просьбу двух пришедших к нему богатых юношей: «Вы не можете жить здесь»[45]. В «Лавсаике» рассказывается о том, как авва Эллин отговаривал брата, пришедшего жить к нему в пустыню, говоря, что тот не перенесет демонских искушений[46]. Преподобного Антония Великого первоначально отказывается принять к себе известный ему подвижник: «...старец отказался и по летам, и по непривычке к пустынной жизни...»[47]. Однако толь-

ко в последнем рассмотренном случае отказ был окончательным; типичным было другое развитие ситуации: пришедший к подвижнику уговаривал принять его к себе, и тот соглашался.

В «Житии прп. Феодосия» приводятся слова будущего святого в ответ на предостережение прп. Антония, отказывавшегося принять его: «...Промысленникъ всяческихъ Христосъ Богъ, приведе мя ко твоей святыни, спасти ми ся тобою произволя. Темже елико ми велиши творити, сотворю...» (Феодосий, л. 49 об.)[48]. Этот текст обнаруживает ближайший литературный образец для автора жития святого, прп. Нестора Летописца: это «Житие прп. Саввы Освященного». В нем содержится практически полное собрание литературных формул и приемов описания данной ситуации, которые встречаются в «Киево-Печерском патерике»: св. Савва «...в субботний же день увидел Великого Евфимия, идущего в церковь, и со слезами просил причислить его к находящимся под его присмотром братиям. Но Великий Евфимий отговаривал его. Он сказал: "Сын мой! Я думаю, что не подобает тебе, столь молодому, оставаться в Лавре, да и Лавре нет никакой пользы иметь у себя юношу. Пойди к авве Феоктисту в обитель, лежащую ниже, там ты получишь для себя великую пользу". На это блаженный Савва отвечал: "Честной отче! Я знаю, что промышляющий о всех Бог, желая моего спасения, Сам показал мне путь прийти под святые руки твои. / Итак, я сделаю, как ты мне приказываешь". Тогда Великий Евфимий уведомил блаженного Феоктиста, чтобы тот имел попечение о Савве, поскольку благодатию Христовой он должен был прославиться в монашеской жизни. Это, мне кажется, Великий Евфимий сделал не просто так, а по прозорливости. Он предвидел, что Савва будет архимандритом всех палестинских отшельников, что, кроме того, он устроит великую и славную Лавру, которая будет превосходнее всех палестинских Лавр...»[49].

В этом отрывке есть все перечисленное выше: просьба «со слезами» («моление»), указание старца на молодость пришедшего, ответ, апеллирующий к Божией воле и спасению, практически повторяемый в «Житии прп. Феодосия», мотивы полного послушания старцу («я сделаю, как ты мне приказываешь»), воли Божией в избрании иноческого пути («благодатию Христовой»), прозорливости и предвидения. Однако многие краткие литературные формулы в житиях киево-печерских святых, имеющие свой источник в византийских житиях, оторвались от первоначального контекста, стали совершенно самостоятельными – не только в рассматриваемой ситуации [illegible]

хода в монастырь, но вышли и за ее пределы, а некоторые даже несколько изменили свое значение. В данном случае это касается выражения «я сделаю, как ты мне приказываешь» (в славянском варианте – «елико ми велиши творити, сотворю»), за которыми в «Житии прп. Саввы» следует его согласие на повеление св. Евфимия Великого идти в обитель аввы Феоктиста, а в «Житии прп. Феодосия Печерского», благодаря тому, что прп. Антоний соглашается принять его, эти слова приобретают в своем значении оттенок усиленной просьбы.

Мотив **прозрения «будущих добродетелей»** часто сопутствует в «Киево-Печерском патерике» согласию старца на принятие человека в монашескую общину и даже является аргументом в пользу него. Затем следуют **наставление и повеление постричь**, эти два элемента ситуации могут меняться местами. Классическое краткое описание этой ситуации содержится в «Житии прп. Антония»: «Игумен же, прозря хотящая в нем быти добродетели, послушав пострыже, и наказав, научи его иноческаго совершеннаго жития» (л. 4 – 4 об.).

Варианты этой ситуационной формулы встречаются в житиях прпп. Исайи и Исаакия[50]. Подобно предыдущему примеру, они принадлежат к позднейшим добавлениям в текст «Патерика»[51].

Поучение является важным элементом описания пострижения. В целом содержание поучения перед постригом сводится к наставлению в иноческих добродетелях.

В «Житии прп. Антония» затрагивается мотив подражания, он выступает в качестве темы поучения: святой наставляет пришедших, «<u>како имут последовати Христу</u>» (л. 7 об.). Преподобного Ефрема прп. Антоний поучает «<u>о спасении души</u>» (л. 136 об.); близкое выражение: поучение «<u>о пользе души</u>», частое в описании поучений духовных наставников, употребляется в рассказе о пострижении матери прп. Феодосия (л. 52).

Образные описания поучений свойственны, как правило, поздним редакциям. В «Житии прп. Агапита», в повествовании о пострижении врача – «Арменина» – используется обусловленный всем содержанием жития образ «врачевания» в контексте подражания святому: игумен постригает пришедшего, «наказав довольно... яко да будет искусен во врачевании души своея, последуя блаженному Агапиту» (л. 172 об.)[52].

Содержание поучения при пострижении прп. Моисея сводится к одной добродетели – целомудрию («чистоте»), в согласии с основным содержанием его мученической жизни в пле-

ну: «...и облече его въ святый ангельский иноческий образъ; поучи же того много о чистоте, еже не предати плещий своихъ врагу, и тоя скверныя жены не убоятися, и тако отъиде» (Моисей, л. 192). Следует отметить включение в текст (начиная со 2-й Кассиановской редакции)[53] литературной формулы «не предати плещий своихъ врагу», в большей степени свойственной произведениям жанра воинских повестей.

В Печатной редакции «Патерика» 1661-го года элемент поучения – хотя бы только упоминания о нем – становится обязательным; он включается в жития прпп. Антония («наказавъ научи его иноческаго съвершеннаго жития», л. 4 – 4 об.), Никона («поучаше их и пострызаше», л. 128 об.), а также встречается в рассказе о принятии прп. Антонием приходящих к нему, в «Житии прп. Никона» («поучаше ихъ о добродетелехъ», л. 126 об., Ж. Никона), в «Житии прп. Агапита», в рассказе о пострижении врача – «Арменина» («наказавъ довольне», л. 172 об.)[54].

Само **пострижение** часто изображается в Патерике кратко: как исполнение игуменом просьбы пришедшего. Пример этому находится в «Житии прп. Исаакия»: «Преподобный же Антоний... моление его исполни» (л. 149). В Основной редакции используется образное определение пострижения как <u>возложение на человека монашеской одежды</u>: «И приятъ и Антоний, возложи на нь черническиа порты...»[55]. Так же изображается в Арсеньевской редакции пострижение матери прп. Феодосия («и ту постриженьи быти, въ // мнижьскую одежю облечена»)[56], в отличие от текста Печатной редакции, где все ограничивается констатацией: «пострижена бысть» (л. 52).

Приведенное выше выражение несколько раз используется (вслед за текстами ранних редакций) и в поздней Печатной редакции, например в «Житии прп. Феодосия»: «аки незлобиваго агнца блаженнаго Феодосия[57] поим, по обычаю святых отец пострыже, и во иноческую одежду облече...» (л. 49 об.; о прп. Никоне). Здесь сохраняется присутствующее в ранних редакциях выражение «по обычаю святых отец». Формула облачения в монашескую одежду содержится также в житиях прпп. Варлаама и Ефрема (л. 133, 136 об.).

В Печатной редакции «Патерика» встречаются и краткие указания на пострижение («пострижен бысть», «пострызаше») – в житиях прп. Антония (л. 4 об.), Никона (л. 128 об.), в рассказе о матери прп. Феодосия (л. 52). Эта краткая формула, преобладающая в текстах ранних редакций «Патерика»,

в Печатной редакции часто расширяется путем введения излюбленного образа «святого (ангельского) иноческого чина»; это происходит в житиях прп. Агапита (л. 168 об., л. 17 об. – о враче-«Арменине»), прп. Алимпия (л. 161 об.), прп. Григория (л. 173 об.), прп. Моисея (л. 192), прп. Прохора (л. 200), прп. Нестора (л. 275). При этом нередко дается указание, при каком игумене произошло пострижение, как, например, в «Житии прп. Прохора»[58].

Косвенное описание чина пострижения (в Основной редакции в нем приводились прямые цитаты из него)[59] имеется в «Житии прп. Пимена», где в рассказе о пострижении святого, совершенном ангелами, сочетаются формула облачения в иноческую одежду (в схиму), образное описание иночества в виде «великого ангельского образа», имеющего здесь конкретное значение как обозначение схимы в христианской традиции, а также – сохраненный элемент наречения имени при пострижении, нередко встречающийся в ранних редакциях[60], но лишь однажды в Печатной редакции: «...абие начаша вопросы творити и вся по ряду, яже пишутся въ уставе иноческаго пострыжения. И тако пострыгоша его въ великий ангельский образ, облекши и въ мантию и въ куколь: Пимином же того нарекоша» (л. 224 об.).

Конкретное значение «великого ангельского образа» (как схимы) присутствует также в Печатной редакции «Жития прп. Иеремии»: «...и прият великий ангельский схимнический образ...» (л. 145 об.).

Еще одним вариантом описания пострижения в «Киево-Печерском патерике» является простое повеление прп. Антония прп. Никону постричь пришедшего. Оно присутствует в житиях первых печерских подвижников: прп. Феодосия, прп. Варлаама и прп. Ефрема (л. 49 об., 133, 136 об.)[61]. Эти тексты, по-видимому, обусловили появление в «Житии прп. Антония», созданном в XVII веке, фрагмента, касающегося принятия в монастырь приходивших к святым отцам: «он же всех любезне примаше, и... блаженному Никону повелеваше пострыгати» (л. 7 об.). Соответствующая фраза имеется в житии самого прп. Никона (л. 126 об.), вместе с текстом, свидетельствующим о понимании этого действия как особого послушания и даже подвига, описание которого выдержано в соответствующих традициях: «Действоваше же с всяким благопокорением, приемля от дела своего не точию радостная, но терпя и скорбная мужественне, о всем благодаря Бога» (л. 127).

Следует отметить также особый порядок прихода иноков в Киево-Печерский монастырь. Основная его черта – это прием всех приходящих, возведенный в правило прп. Феодосием. Этот порядок подробно описывается в «Житии прп. Феодосия» (л. 55 об. – 56), где он соотносится с принятием Студийского устава и на самом деле является почти точным воспроизведением практики, введенной прп. Саввой Освященным, как о том рассказывается в его житии[62]. В краткой форме упоминание о нем имеется в Печатной редакции в «Житии прп. Антония», о котором говорится, что он «всех любезне приимаше» (л. 7 об.), и в «Житии прп. Никона», которому прп. Антоний повелевал постригать в монахи после поучения всех, «елико бо их прихождаше» (л. 126 об.).

К кратким описаниям прихода в монастырь относится также фраза «бысть инок (черноризец) в монастыре Печерском»[63] (прп. Феодор, л. 213 об.; прп. Евстратий, л. 234), иногда сопровождаемая описанием добродетельного жития: «добре подвизася на добродетель» (л. 213 об.)

Рассматривая изображение призвания к иночеству в «Киево-Печерском патерике», можно заметить, что именно в последней – Печатной – редакции «Патерика» элементы описания этой ситуации становятся обязательной составляющей повествования. Перечисленные выше указания на особую избранность в детстве, совершившийся в душе человека переворот, упоминание о раздаче богатства, просьба о пострижении, первоначальный отказ, наставление и, наконец, пострижение образуют сюжетно завершенное повествование. Можно сказать, что текст «Патерика», начиная с ранних редакций и до последней, стремится к формированию такого повествования об определенном этапе жизни героя. При этом происходит процесс максимального вовлечения в повествование всех возможных вариантов речевых формул (большинство из них является заимствованиями из переводных византийских агиографических произведений), которые встречаются и в более ранних редакциях «Патерика», однако не часто и не обязательно. К ним добавляются многочисленные более поздние выражения, основанные на текстах Священного Писания и текстах византийской агиографии и зачастую имеющие значение речевых формул. Уменьшается количество кратких речевых формул, при этом они нередко расширяются или заменяются символическими определениями. В некоторых же случаях краткие выражения ранних редакций приобретают функцию обязатель-

ных элементов в окончательной редакции «Киево-Печерского патерика».

Однако следует отметить, что полный набор выделенных элементов описания ситуации и в Печатной редакции встречается не всегда. Некоторые из них опускаются, однако в совокупности выделенные речевые формулы и сюжетные мотивы образуют своеобразный канон описания этой ситуации в «Киево-Печерском патерике» (возможно, что и не только в нем).

Закрепленный за описанием прихода в монастырь особый арсенал речевых формул, по мнению редакторов «Патерика» XVII века, по-видимому, представлял собой своеобразную «копилку» наиболее удачных и точных с жанровой точки зрения «выражений» христианской агиографии.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.

[2] *Ольшевская Л. А.* Прелесть простоты и вымысла... // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. М., 1999. С. 234.

[3] Сирах 1:15. Цитаты из Ветхого и Нового Завета приводятся по изданию: Библия. М.: Синодальная тип., 1762.

[4] *Шахматов А. А.* Несколько слов о Несторовом Житии преподобного Феодосия / СОРЯС. Т. 64. № 1. СПб., 1896.

[5] *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб., 1902. *Он же.* К вопросу об источниках Несторова Жития Феодосия Печерского / СОРЯС. Т. 3. Кн. 1. СПб., 1898.

[6] *Ольшевская Л. А., Травников С. Н.* Киево-Печерский патерик. Комментарии // Древнерусские патерики. М., 1999. С. 386–424.

[7] Скитский патерик. М., 2001 (Текст напечатан по изданию: Скитский патерик. Сказания об изречениях и делах святых и блаженных отцов, избранные из Скитского патерика. М., 1875). Далее сокр. – СкП.

[8] *Палладий, епископ Еленопольский.* Лавсаик. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2003. (Текст напечатан по изданию: Палладия, Епископа Еленопольского, Лавсаик, или Повествование о жизни святых и блаженных отцев. Пер. с греч. 2-е изд. СПб., 1854.) – Далее сокр. – Лавс.

[9] *Св. Афанасий Великий.* Житие преподобнаго отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах / Св. Афанасий Великий. Сочинения. СПб., 1903. С. 178–250. – Далее сокр. – А.

[10] Палестинский патерик. Житие преподобного Саввы Освященного. Переиздание. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. (с издания: Сборник аскетических писаний, извлеченных из патериков обители св. Саввы Освященнаго, что близ Иерусалима. Епископа Феофана. Изд. 2-е Афонского Русского Пантелеймонова монастыр. М). – Далее сокр. – С.

[11] *Григорий Двоеслов.* Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души (Римский патерик). М.: Благовест, 1996 (С издания: Казань: Тип. губ. упр., 1858 г., ссылка на 2-е прибавл. к опис. слав. рук. Толст. II, № 478). Кн. 1–4. – Далее сокр. – Р.

[12] Киево-Печерский патерик. Киев: Тип. Киево-Печерской лавры, 1661. Далее цитаты даются с указанием на лист издания.

[13] Все рассмотренные жития принадлежат поздним редакциям Киево-Печерского патерика.

[14] Р. С. 12.

[15] Р.: «...от самого отрочества хранил чистоту сердца» (с. 66).

[16] Лавс.: О Евлогии и увечном. С. 95.

[17] Сирах 1:15.

[18] *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С. 664.

[19] В более раннем тексте Арсеньевской редакции отсутствует фрагмент Лк. 8:21: «...слыша въ святомъ Евангелии Господа глаголюща: "аще кто не оставить отца и матерь, въ следъ Мене не идеть, несть Мене достоенъ"; и пакы: "придете ко Мне вси труждающися и обремененни, Азъ вы покою. Возмете яремъ Мой на ся и научитеся отъ Мене, яко кротокъ есмь и смир//енъ сердцемъ, – обрящете покой душамъ вашимъ". Си слышавъ богодухновенны Феодосий, и разжегься божественою любовию, и дыша рвениемъ Божиимъ, мысляше, како или где пострищися, и утаися матери своея» (с. 146 – л. 23в–г; цит. по изданию: Патерик Киевского Печерского монастыря. СПб., 1911. Далее – Арс.).

[20] А. С. 180–181.

[21] А. С. 180.

[22] Мк. 10:21: «Иисус же воззрев нань, возлюби его, и рече ему, единаго еси не докончал: иди, елика имаши, продаждь, и даждь нищим, и имети имаши сокровище на небеси: и прииди (и) ходи в след Мене, взем крест». Цитаты из Нового Завета приводятся по изданию: Библия. 4-е изд. М.: Синодальная тип., 1759.

[23] Лавс.: «Этот Евлогий... отрекся от шума мирского и, раздав все свое имение нищим, оставил себе малую часть денег, потому что не мог работать» (О Евлогии и увечном. С. 95).

[24] «Князь же, сь гневомъ возревъ на святаго, глагола ему: "ты ли еси пострыглъ болярина, и евнуха безъ повеления моего?" Преподобный Никонъ же мужественне отвеща: благодатию Божиею азъ постригох ихъ, по повелению Небеснаго Царя, Исус Христа, призвавшаго ихъ на таковый подвигъ. Князь же разъярися паче и рече: то или увещай ихъ в домъ свои // поити или на заточение послю тя и сущыхъ с тобою, и пещеру вашу раскопати повелю. Блаженный же Никонъ отвеща: все владыко, якоже есть угодно пред очима твоима, тако створи; мне же несть лепо отвратити воиновъ отъ Небеснаго Царя» (л. 127 – 127 об.). Выразительность этого текста такова, что в последнем, приводимом варианте редакции 1661 года он крайне мало отличается от первоначального (в тексте Арсеньевской редакции), в отличие от многих других (Арс. р., л. 32а–б.).

[25] Мотив украшения добродетелями богато представлен в византийской агиографии: он присутствует в «Скитском патерике» (с. 359), в «Житии св. Саввы Освященного» (с. 216), в «Римском патерике» (с. 43), в «Лавсаике» (11, 19, 177, 325).

[26] Осн. р.: «Егда скончаша ю пишущие, блаженный же Алимпей пострижен бысть при игумене Никоне» (л. 67 об.).

[27] «Некто от Кыева пострижен, именем Агапить, при блаженем отци нашем Антонии, иже последоваше житию его аггельскому, самовидец быв житию его. Якоже бо онъ, великый, покрываа свою святость, болныа исцеляше от своеа яди: мняся тем зелие врачевное подаваа, тии тако здравии бывахут молитвою его, – тако и сий блаженный Агапит, ревнуя святому старцю, помагаше болным» (л. 36 об.).

[28] Арс. р., л. 35а.

[29] Пс. 67:36: «Дивен Бог во святых Своих, Бог Израилев».

[30] Осн. р. Л. 40 об.

[31] Так же – в Арсеньевской (л. 108б) и 2-й Кассиановской редакциях (л. 142; текст 2-й Кассиановской редакции приводится по публикации списка РГБ Ф. 256, № 305, кон. XV – нач. XVI в., в издании: Патерик Киевского Печерского монастыря. Издание Императорской Археографической комиссии. СПб., 1911. Далее – 2-я Касс. р.).

[32] Осн. р.: л. 19 об.

[33] Еф. 6:14–17: «[14]Станите убо препоясани чресла ваша истиною, и оболкшеся в броня правды, [15]И обувше нозе во уготование благовествования мира: [16]Над всеми же восприимше щит веры, в немже возможете вся стрелы лукаваго разжженныя угасити: [17]И шлем спасения восприимите, и меч духовный, иже есть глагол Божий».

[34] 2 Тим. 2:4: «Никтоже бо воин бывая обязуется куплями житейскими, да воеводе угоден будет».

[35] В «Лавсаике» о св. Элпидии – «Надежном» – говорится, что он «действительно услаждался надеждою» (с. 278).

[36] Р.: «В городе Сполетто одна девица, дочь какого-то благородного вельможи, возымела желание посвятить себя равноангельской жизни» (с. 175).

[37] «...откры преподобному Антонию помышление свое, глаголя: хотел бых, отче, аще Богу угодно, инок быти и жити с вами...» (л. 132, Варлаам).

[38] «...аще с животом изыду от руки жены сея, никакоже иныя жены взыщу, но черноризец, (Богу изволившу) буду. (...) Блаженный же со дерзновением отвеща ей: не убоюся зла никоегоже, яко Господь со мною есть, Емуже отселе (по изволению Его) в иноческом житии работати желаю» (л. 191, 192).

[39] Арс. ред.: с. 148 – л. 28в–г, о матери прп. Феодосия; с. 149 – л. 29г–30а, о прп. Варлааме.

[40] «По смерти же святаго, прииде Арменин в монастырь Печерский, и глагола игумену: отселе уже оставляю Арменскую ересь, и истинно верую в Господа Иисуса Христа, Емуже работати желаю в иноческом святом чину» (л. 172).

[41] «...не убоюся зла никоегоже, яко Господь со мною есть, Емуже отселе (по изволению Его) в иноческом житии работати желаю» (л. 191, 192).

[42] «...подобает ти постригшуся в иноческий образ, и работати Господеви, и Его Пречистой Матери в монастыре сем...» (л. 248).

[43] «Отвеща ему старец: благо хотение твое, чадо, и помысл исполнь благодати, но блюди, да не богатство и слава мира сего возвратит тя вспять. Никтоже бо (по Господню глаголу) взложь руку свою на рало, и зря

воспять, управлен есть в Царствие Божие. Многа же и ина беседова старец на пол(ь)зу блаженнаго...» (л. 132 – 132 об.).

[44] Ср.: «Блюди, брате, какова обетования даеши Владыце Христу. Ангели бо предстоят невидимо, написующе исповедание твое сие» (Последование малого образа // Требник иноческий. М.: Печатный двор, 1639. Л. 9).

[45] СкП. С. 261.

[46] Лавс. С. 207.

[47] Л. С. 189.

[48] Арс. р. Л. 25а.

[49] С. С. 179–180.

[50] Прп. Исайю постригает прп. Феодосий, «прозря же духом... хотяща его трудолюбна быти делателя в подвижном житии...» (л. 139 об.); просьбу прп. Исаакия о пострижении исполняет прп. Антоний, «прозря, яко добродетел(ь)ное в нем житие имат(ь) быти равноангел(ь)но, и всячески достойно ангел(ь)скаго образа» (л. 149).

[51] В рассказе о прп. Исаакии в Осн., Арс. и 2-й Касс. редакциях нет этого фрагмента; повествования о прп. Исайи нет в ранних редакциях Патерика.

[52] В Основной, Арсеньевской и 2-й Кассиановской редакциях этого фрагмента нет.

[53] 2-я Касс. р. Л. 199 – 199 об.

[54] В Основной, Арсеньевской и 2-й Кассиановской редакциях последнего фрагмента нет, а также нет первых двух житий.

[55] Осн. р. Л. 77.

[56] Арс. р. Л. 28г–29а.

[57] Следует отметить присутствующий здесь образ агнца, соотносимый с постоянно подчеркиваемой в «Житии прп. Феодосия» добродетелью кротости (л. 49 об.).

[58] «В тыя же дни прииде от Смоленска в Печерский монастырь сей блаженный Прохоръ, къ игумену Иоанну, и от него восприять святый иноческий образъ» (л. 200).

[59] Осн. р. Л. 72 – 72 об.

[60] Осн. р. Л. 52 – прп. Прохор, л. 77 – прп. Исаакий; Арс. р. Л. 31а–б – прп. Варлаам, л. 31в – прп. Ефрем.

[61] Арс. р. Л. 25б, 31б, 31в.

[62] С.: «Принимая к себе мирских людей, желавших отрешиться от мира, он не позволял им жить ни в Лавре, ни в Кастеллии. Для них он основал небольшую киновию с северной стороны Лавры и, поставив в ней степенных и благоразумных мужей, приказывал отрекающимся от мира жить там, пока не изучат Псалтирь и правило псалмопения и не научатся строгости монашеской жизни. Он всегда говорил, что монах, живущий в келлии, должен быть рассудителен, старателен, готов ко всяким подвигам, трезв, воздержан, скромен, способен других научать, сам же не должен иметь нужды в научении, способен обуздывать все телесные проявления и ум свой охранять от злых помыслов. ... После испытания, когда он узнавал, что отрекающиеся от мира твердо изучили правило псалмопения и стали способны бдеть над своим умом, очищая свои мысли от воспоминания о мирских вещах, и сражаться против чуждых помыслов, он давал им келлии в Лавре» (с. 198).

[63] Осн. р.: «И бысть мних» (л. 59 об.).

А. В. Архангельская

ИЗОБРАЖЕНИЕ ЖИВОТНЫХ В РУССКИХ СТИХОТВОРНЫХ ФАЦЕЦИЯХ XVIII века

Животный мир издавна привлекал внимание книжников. Еще в период становления древнерусской литературы в XI–XII вв. на славянский язык был переведен «Физиолог» – сборник, основой содержания которого являются рассказы о тех или иных особенностях природы животных. Эти рассказы используются в качестве аллегорий для разъяснения определенных мест Священного Писания или христианских догматов. Д. С. Лихачев писал в свое время об изображении природы в древнерусских произведениях так: «Вся природа, с точки зрения авторов природоведческих сочинений средневековья, лишь откровение Божие, книга, в которой можно читать о чудных делах Всемогущего. Природа не имеет индивидуальных черт»[1].

Однако древнерусская литература знает и животных-героев (лев старца Герасима из переводного «Синайского патерика», медведь преподобного Сергия Радонежского из его «Жития», змий, обернувшийся кольцом вокруг заброшенного города, из «Слова о Вавилоне», черная курочка из автобиографического повествования протопопа Аввакума и другие). Иногда они оказываются главными действующими лицами в повествовании: таков «дивий зверь» Китоврас из «Сказаний о Соломоне» или Стефанит, Ихнилат, Лев и Телец из «Стефанита и Ихнилата». Встречаются в ранней русской словесности и превосходно описанные повадки зверей («Слово о полку Игореве»), но чаще всего образы животных и их поведение представляют собой некие символы (единоборство орла и змеи в «Повести о взятии Царьграда турками» Нестора-Искандера, заяц в «Повести о Петре и Февронии Муромских», многочисленные образы животных в «Великом зерцале» и многие другие)[2].

Предметом настоящей статьи будет, как представляется, некий промежуточный этап в истории русской литературы, когда она уже отходит от средневекового символизма, но в ней еще не появляется художественный образ природы. Мы рассмотрим использование образов животных в текстах стихо-

творной редакции фацеций (1730–1750-е гг.), популярных в демократических читательских слоях в середине – второй половине XVIII в.

Конечно, по большей части авторы русских стихотворных фацеций интересуются людьми и человеческими взаимоотношениями. Поэтому животные, попадающие в их поле зрения, оказываются, разумеется, на периферии действия. Тем не менее, в ряде случаев выпадающая им роль оказывается довольно существенной.

Чаще всего в текстах фацеций появляются домашние животные. Поскольку героями часто оказываются крестьяне, то перед читателем обычно предстают коровы, лошади, овцы, собаки и кошки.

В нескольких новеллах речь идет о пастухах, в связи с этим обычно упоминаются пасомые животные. В фацеции «О пастухе с овцами» овечий пастух пытается стать купцом, попадает в кораблекрушение, теряет все свои товары и возвращается к своим овцам[3]. Овцы упоминаются в начале и в конце текста, благодаря чему возникает своеобразная кольцевая композиция: герой возвращается к тому, с чего начинал, не достигнув ничего на том пути, который казался ему легким и выгодным. В фацеции «О малом безумном» другой овечий пастух потешается над хозяевами овец, поднимая тревогу без повода; в результате волки безнаказанно воруют у него овец, поскольку его крики никто уже не воспринимает всерьез[4]. Очень много животных упоминается в фацеции «О пастухе»: потерявший теленка пастух просит Юпитера, чтобы тот показал ему вора, и обещает за это козла. Юпитер предъявляет пастуху виновника, им оказывается лев (который, кстати, наиболее подробно характеризуется в тексте, поскольку автор использует эпитет, обозначающий возраст животного: лев назван «старым»). Испугавшийся пастух просит Юпитера немедленно убрать это страшилище, обещая в знак благодарности уже не козла, а «целова быка»[5]. Очевидно, что во всех этих случаях главной целью автора является исчерпывающая характеристика героя, поэтому животные здесь выполняют вспомогательную функцию, конкретизируя обстоятельства действия или само действие. Именно с этой целью связан тот факт, что большинство животных не является действующими лицами в сюжете фацеции, а только лишь называются.

В ряде случаев рассказывается о ловкой краже лошади, овцы или коровы. Животные, на которых сосредоточен инте-

рес всех персонажей, и здесь, как правило, только называются. Так, в фацеции «О ворах» сообщается о том, что воры присмотрели на рыночной площади «крестьянина с лошадью», описывается, как один из воров снимает уздечку с лошади и надевает на себя, другой быстро уводит лошадь, а третий начинает ругаться на крестьянина за то, что тот вместо лошади взнуздал человека; глупый крестьянин в финале новеллы остается в полной уверенности, что «ево лошадь оборотилась»[6]. Похожая ситуация имеет место в фацеции «О мошенниках»: мужик ведет на рынок корову, воры, идущие перед ним, бросают на землю мелкие монеты, мужик подбирает их и не замечает, как корову отвязывают[7]. В фацеции «О ворах с пастухами» рассказывается о ловкой краже овец из стада, сопряженной с отвлеканием пастухов имитацией рыбной ловли при помощи топора: и овцы, и рыбы в этом случае лишь называются, но даже не появляются в поле зрения читателя[8]. Более пространный вариант этой ситуации встречаем в фацеции «О воре». Здесь идет речь о фантастически ловкой краже коровы у крестьянина, причем в тексте новеллы упоминаются характерные признаки животного: «буренушка» или «бурая корова»[9], в одном из сборников эта характеристика даже попадает в заглавие, и текст называется «Сказка о воре и бурой корове»[10]. В печатной редакции «Старичка-весельчака», отличающейся большей литературностью по сравнению с рукописными вариантами, вор отмечает и другие достоинства коровы: «статна, здорова»[11]. Таким образом, в этих случаях животные играют в определенном смысле сюжетообразующую роль (как непосредственный объект кражи, на которой сосредоточено основное внимание автора), но в тексте оказываются пассивными участниками подчас довольно сложных интриг и человеческих взаимоотношений.

С несколько иной ситуацией мы имеем дело в фацеции «О колесах, что родят». Здесь лошадь, ожеребившаяся около чужой телеги, и ее детеныш становятся почти главными действующими лицами. Именно от поведения новорожденного жеребенка зависит, кого из двух крестьян судья признает его истинным хозяином. В результате «немазаныя колеса заскрыпели, / глупой жеребенок за ними пошол, / подлинной хозяин а прочь отошол»[12]. Конечно, эта развязка комически подчеркивает извращение идеи справедливого суда, поэтому и здесь на первом плане оказываются общественные отношения. В отличие от сказочного варианта этого сюжета, решение судьи отдать жеребенка тому, за кем он пойдет, мотивировано в тек-

сте фацеции не глупостью или корыстолюбием, а стремлением «обоим равно угодить»[13]. Таким образом, поведение жеребенка представляет собой случайность, которая в итоге и решает «спорное» дело.

В фацеции «О календарщике» важную роль играют свиньи. Приехавший в Россию немецкий ученый муж – составитель календарей – выходит на улицу, чтобы по звездам узнать, какая будет погода, и обнаруживает, что все признаки предвещают «красной день и ночь спокойну». В это время тишину нарушает истошный визг свиней, после чего следует реплика хозяина: «вот, жена, наши свиньи завизжали, / небось они скоро непогоду узнали, / конечно в ночи дожжик будет, / их календарь во лжи не будет». В результате ночью действительно идет дождь, и немец почитает за лучшее убраться восвояси из этой диковинной страны, где «уже и свиньи лутче календаря знают»[14]. Таким образом, в этой фацеции возникает эмоционально сильная оппозиция (свиньи, оказывающиеся носителями истинного знания, противостоят немецкому ученому), которая может рассматриваться и как смеховая форма протеста против иностранной науки.

В фацеции «О шуте и о гостях его» в качестве второстепенного персонажа появляется собака: привлеченная грязной и засаленной шубой жены шута, она «стала лаять и жестоко бросатца» на женщину[15]. Другой вариант «собачьей темы» представляет фацеция, условно названная нами «О господине, слуге и постельной собачке»: здесь, видимо, речь идет о комнатной собачке, которая привыкла сидеть на коленях у своего господина[16]. Фацеция восходит к эзоповской басне «О осле, скачущем на лоно господина своего» и представляет собой промежуточный этап процесса перехода от басенной формы к новеллистической, связанного с превращением персонажей-животных в персонажей-людей: «малой пес»[17] басни в фацеции оказывается комнатной собачкой (т. е. сохраняется принадлежность персонажа к животному миру), а осел – слугой (т. е. имеет место «очеловечивание» животного, в целом, по наблюдениям В.П. Адриановой-Перетц, характерное для фацециальных обработок басенных сюжетов[18]). Как кажется, этот текст интересен и с культурологической точки зрения, но, к сожалению, он известен нам только в одном дефектном списке, и в настоящее время не представляется возможным установить, насколько подробно описывалось в нем новое дворянское развлечение XVIII столетия.

Попадают на страницы сборников фацеций и кошки. Героиня новеллы «О глупой жене», поставив в печку жаркое на оловянной тарелке и обнаружив, что тарелка расплавилась, не нашла ничего лучше, как сказать мужу, что «кошка мясо и с тарелкой съела». В результате муж, наказывая жену за глупость, бьет кошку, привязав ее к спине незадачливой женщины[19]. Есть фацеция, в которой кошка является главной героиней. Это восходящий к басне Эзопа текст «О молодом человеке», в котором рассказывается о герое, полюбившем кошку и умолившем Венеру, чтобы та превратила кошку в девушку. Впоследствии Венера, решив испытать героиню, подкинула в комнату мышь, и бывшая кошка не смогла противиться исконной природе и «бросясь за мышью, начала ее вертеть». Разгневанная богиня вернула девушке первоначальный облик, а автор фацеции заключил повествование тезисом о невозможности переменить «природу»[20]. Представляется, что в случае собак и кошек для автора важно обратить внимание читателя на яркую и всем известную особенность поведения животного (собаки прежде всего лают и бросаются на людей, кошки воруют съестное и охотятся на мышей).

Существуют тексты, в которых образы животных выполняют свойственную жанру басни аллегорическую функцию. Так, герои фацеции «О дворянине и мужике» сравнивают друг друга с домашними животными по принципу сходства «натуры». Дворянин, узнав, что мужики отдыхают и веселятся зимой, когда нет работы в поле, говорит: «Ажно у вас самая бывает свиная натура». В ответ на рассказ о том, что благородные господа веселятся весной, преимущественно в мае, мужик аналогичным образом характеризует дворян: «В маие месяце веселиитца тогда моя кобыла, / тако ж, как ты, себя забавляет, / очинь весело по полю гуляет / и поет часто: ги ги го, / и сие пение паче всего»[21].

Случаи упоминания диких животных очень малочисленны. В новелле «О мужике и мясничихе» незадачливый «деревенский мужик», купив мяса, встречает в перелеске волка, который «посик узрев, ухватил / и тово ж часу прытко в лес покатил». Волк в данном случае напоминает своим поведением скорее фольклорного героя, чем реального зверя-хищника. Комический эффект основывается на том, что расстроенный мужик, бросив на этом месте записку, в которой говорилось, как надо варить мясо, и отойдя от этого места «6 верст», «надумавши сказал: нет, здесь волк найдет / и записку мою прочтет, / так

как будет знать, как мяса варить», возвращается и рвет записку на мелкие клочки[22].

В одном из рукописных сборников читается нетрадиционный финал фацеции «О непостоянной жене»: вместо примирения незадачливого мужа с неверной, но хитрой женой рассказывается о том, как любовник обманом выманил мужа из дома и затем организовал побег закрытой в клети жене. В этом эпизоде фигурирует «медведок», привязанный к столбу, чтобы привлечь внимание хозяйских собак: собаки бросаются за медведем, хозяин за собаками, а жена и ее любовник убегают из оставленного без присмотра дома[23].

В некоторых случаях речь идет об охоте. Так, в фацеции «О купцовой жене и о прикащике» муж-купец говорит жене, что ходил «с протчими купцами птиц стрелять»[24]. Здесь это просто один из эпизодов, мотивирующий спор между супругами о способности к меткой стрельбе, а затем — появление ружья, из которого купец будет стрелять в картину, за которой скрывается приказчик. Результаты охоты (точнее — удачного выстрела в сердце животному) обсуждаются в фацеции «О господине и дураке», но с некоторыми разночтениями: в одном варианте говорится об охоте на «предивного оленя»[25], в другом — на зайца[26]. В двух текстах упоминается рыбная ловля. Один из них рассматривался выше, так как в нем главным является мотив ловкой кражи, а рыбалка оказывается мнимой и представляет собой лишь хитрую уловку[27]. Второй же — «О рыбаке с дудкою», восходящий к басне Эзопа, — уже непосредственно посвящен рыбной ловле: рыбак выходит на берег реки с «дудкой», полагая, что звуки музыки привлекут рыб, но не преуспевает в этом и, рассердившись, закидывает в реку сети. Далее описывается типичное для выловленных рыб поведение: они «на берегу / по их природе очень прыгали в кругу». Глупый рыбак, однако, интерпретирует это поведение по-своему, принимая прыжки за танцы и упрекая рыб за то, что они танцуют сейчас, а не тогда, когда звучала музыка[28]. В русских переводах соответствующей басни Эзопа существуют разночтения: в одной книге мораль звучит так: «Притча ко иже при словесех и времени настоящее и подобающее творящих»[29]; в другой — еще более конкретно: «Всякому делу свое время пристоит: когда плачют, тогда не скачат»[30]. В обоих случаях «мораль» позволяет распространить комический эффект басни не столько на рыбака, несвоевременно увлекшегося музыкальной игрой в то время, когда следовало забрасы-

вать сети, сколько на рыб, танцующих не тогда, когда имеет место музыкальное сопровождение. В отличие от басни, в фацеции однозначно осуждается глупость рыбака («глупой дурак / и тому был рад»)[31]. Таким образом, рыбы в этой ситуации перестают быть активными участниками сюжета: речь, как и во многих предыдущих случаях, идет лишь об остроумном обыгрывании автором их повадок, об игре смыслами, на которой базируется обличение глупости человека, немотивированно усложняющего естественное явление.

В двух текстах упоминаются насекомые — досаждающие людям мухи («О господине с дураком»)[32] и блохи («О глупом крестьянине»)[33]. Здесь, как представляется, можно усматривать нарочитое (в целом характерное для фацеций) снижение на тематико-стилистическом уровне.

В нескольких фацециях речь идет о птицах. Так, герои новеллы «О господине со слугою» выходят считать ворон на крыше. Господин, который ищет повод придраться к слуге, приказывает последнему посмотреть, сколько ворон сидит на крыше, говоря: «Ежелы ты, слуга, двух ворон увидишь, / то весь день щаслив будешь». Слуга, выйдя во двор, действительно видит двух ворон. Господин, предполагая, что слуга ему лжет, также выходит во двор, но застает на крыше уже только одну ворону и приказывает жестоко бить слугу за обман. В тот момент, когда происходит подготовка к наказанию, господина приходят звать в гости. Ситуация разрешается благодаря остроумному ответу слуги («нет, господин, ты не так угадал: / я и двух ворон видел, меня велишь бить, / а ты и одну, да хочешь на обед иттить; / какое жъ мое щастие потому, / впредь нелзя верить вашим словам никому»)[34], что органически укладывается в основные положения барочной эстетики. Кроме того, можно предположить, что данный текст представляет собой комическое обыгрывание древнего эпико-мифологического мотива предсказания судьбы по поведению птиц.

Несколько особняком стоит фацеция «О пьянице», рассказывающая о молодом мещанине, подверженном греху пьянства. Пропив все свое имение, он увидел на улице ласточку, прилетевшую «прежде лета», подумал, что морозов больше не будет, и продал последнюю теплую одежду. Финал этой истории оказывается трагическим: «после того на другой или третеи день / жестокая стужа наступила в полдень, / отчего ласточка скоро и умерла / и тем пьянице печаль навела», а фацеция предостерегает от неумеренности и поспешных решений[35].

Близок к сказочным образам чудесный гусь в примыкающей к фацециально-анекдотической литературе новелле «Небылица в лицах». Этот гусь сам приходит на зов хозяина, ложится на сковороду, а потом, будучи зажаренным и съеденным, по слову «гусь, встань, встрепенись» становится «жив по-прежнему». Однако это не единственное чудесное свойство гуся: когда к жене купившего его купца приходит любовник, гусь отказывается ложиться на сковороду, и через некоторое время к нему прилипают и неверная жена, и ее незадачливый возлюбленный, так что ее измена становится очевидной[36]. Фольклорный характер этого образа не вызывает сомнений, поскольку «повадки» гуся совершенно отчетливо противоречат реальным свойствам этой домашней птицы. В этом смысле (как и по целому ряду других параметров) «Небылица в лицах» стоит особняком в фацециально-анекдотической литературе и может быть привлечена к рассмотрению в связи с фацециями лишь на основании косвенных признаков, таких как семейная тематика, смеховая составляющая, а также общий контекст сборника.

К рассмотренным текстам, в которых встречаются образы животных, следует добавить фацецию «О вдове з дочерью», сюжет которой на первый взгляд кажется совершенно непонятным. В ней рассказывается о довольно странном приказе вдовы, которая, уходя в другую деревню в гости на несколько дней, велела остающейся дочери: «Ты после меня двери запри / и тово прилежно наблюдай и смотри: / без меня кто придет, без бороды не отпирай, / разве кто з бородою, тому отворяй». К девушке приходит друг, которого она впускает, зная, «что он молодец з бородою». Когда мать упрекает дочь в нарушении приказа, та отговаривается: «А этот молодец, видиш ли, с бородою, / за што же ты грозиш мне бедою»[37]. Действительно, суть упрека матери оказывается столь же непонятной, как и сам нелепый приказ. Между тем дело проясняется, если учесть, что, скорее всего, источником сюжета этой фацеции стала басня «Волк, козленок и старая коза» из сборника Рожера Летранжа. В ней коза, уходя из дома, запрещает козленку открывать дверь тому, «кто без бороды к нему придет», а когда приходит волк, козленок отвечает: «До тех пор не пущу, пока бороды не покажешь»[38]. Становится понятным, что в процессе перехода от басни к фацеции произошло простое «перенесение» приказания из одной ситуации в другую, осложнившееся превращением героев из животных в людей, в связи с чем

сюжет в фацеции потерял ясность и отчетливость, присущую басне-первоисточнику.

Таким образом, рассмотрение принципов изображения животных в стихотворной редакции русских фацеций позволяет сделать несколько основных выводов. Как и другие окружающие героев подробности (интерьер, быт, одежда), животные попадают в поле зрения авторов довольно редко и только тогда, когда им отводится сколько-нибудь существенная роль в сюжете. В большинстве случаев животные лишь называются, участвуют в действии пассивно и служат главным образом косвенным средством характеристики героя (пастуха, вора и других). Если же животное непосредственно участвует в действии, то чаще всего описываются наиболее типичные для него формы поведения. Животные – герои русских стихотворных фацеций – в основном оказываются чужды как басенной аллегоричности (даже в тех случаях, когда сюжеты фацеций генетически восходят к басенным источникам), так и фольклорной активности (за редким исключением, как правило, в тех случаях, которые генетически восходят к фольклорной традиции).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лихачев Д. С.* Предпосылки возникновения жанра романа в русской литературе // История русского романа. В 2 т. Т. 1. М.; Л., 1962. С. 34.

[2] Обзору данной темы посвящена статья: *Демин А. С.* Древнерусская литературная анималистика // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М., 1995. С. 89–126.

[3] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 18 об. – 19.

[4] Там же. Л. 17.

[5] Там же. Л. 11 – 11 об.

[6] РНБ, Титова, № 1627. Л. 85 об. – 86.

[7] БАН, Тимофеева, № 2. Л. 21 – 21 об.

[8] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 3 – 3 об.

[9] РГБ, Тихонравова, № 562. Л. 19, 20.

[10] РГБ, ф. 218, № 900. Л. 153 об.

[11] Старичок-весельчак, рассказывающий давние московские были и польские диковины. Б. м., б. г. С. 22. Книга известна в единственном экземпляре в собрании БАН и условно датируется исследователями 1789 годом. Начиная с 1790 г. она выдержала огромное количество переизданий под заглавием «Старичок-весельчак, рассказывающий давние московские были».

[12] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 3 об. – 4.

[13] Там же. Л. 4.

[14] ГИМ, Музейское, № 3502. Л. 24–25.

[15] РГБ, Тихонравова, № 562. Л. 41.

[16] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 7.

[17] «Зрелище жития человеческого» в переводе А.А. Виниуса, цит. по: *Тарковский Р.Б., Тарковская Л.Р.* Эзоп на Руси: Век XVII. СПб., 2005. С. 314.

[18] Подробнее об этом см.: *Адрианова-Перетц В.П.* Басни Эзопа в русской юмористической литературе XVIII в. // Известия ОРЯС АН СССР. Т. II, кн. 2. Л., 1929. С. 377–400.

[19] РГБ, Тихонравова, № 562. Л. 12 – 12 об.

[20] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 8 об. – 9.

[21] РГБ, Тихонравова, № 562. Л. 1 об. – 2 об.

[22] РНБ, Титова, № 1627. Л. 71 – 71 об.

[23] ИРЛИ, Перетца, № 404. Л. 48 – 49 об.

[24] РГБ, Тихонравова, № 562. Л. 25.

[25] РНБ, Титова, № 1627. Л. 78.

[26] БАН, Тимофеева, № 2. Л. 8.

[27] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 3 – 3 об.

[28] Там же. Л. 10 об. – 11.

[29] «Притчи, или баснословие, Езопа Фриги» в переводе Ф. Гозвинского, цит. по: *Тарковский Р.Б., Тарковская Л.Р.* Указ. соч. С. 251.

[30] «Книга, глаголемая притча Езопа Францкаго», цит. по: *Тарковский Р.Б., Тарковская Л.Р.* Указ. соч. С. 401.

[31] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 11.

[32] БАН, Тимофеева, № 2. Л. 18.

[33] ГИМ, Барсова, № 2463. Л. 63 – 63 об.

[34] БАН, Тимофеева, № 2. Л. 19 об. – 20.

[35] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 14 об. – 15.

[36] РГБ, ф. 218, № 900. Л. 172 об. – 176 об.

[37] РНБ, Q. XIV. 133. Л. 12–13.

[38] Эзоповы басни с нравоучением и примечаниями Рожера Летранжа / Пер. С. Волчкова. СПб., 1747. С. 143–144.

ЮБИЛЕИ

ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ СПИСОК ТРУДОВ ПРОФ. А. А. ПАУТКИНА

1. Воинские описания в «Повести временных лет» // Русская речь. 1980. № 3.
2. Батальные описания «Повести временных лет» (своеобразие и разновидности) // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1981. № 5.
3. Изображение князя-воина в Галицкой летописи // Русская речь. 1982. № 3.
4. Летописная повесть о походе 1185 года Игоря Святославича на половцев (к проблеме художественности) // Филологические науки. 1985. № 2.
5. Мотив единения князей-братьев в «Слове о полку Игореве» и памятниках его времени // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1985. № 4.
6. «Рекоша новгородци» (о стиле новгородских летописей) // Русская речь. 1987. № 3.
7. О судьбе полководческих жизнеописаний в древнерусской литературе XI–XIV вв. // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1988. № 3.
8. «Созда градъ именемь Холмъ» (о стиле архитектурных описаний Галицкой летописи) // Русская речь. 1989. № 1.
9. Характеристика личности в летописных княжеских некрологах // Герменевтика древнерусской литературы: Сб. 1. XI–XVII вв. М., 1989.
10. [Рец. на:] *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. 5-е, изд. испр. и доп. М.: Высш. шк., 1989. Новое издание – глазами преподавателя // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1990. № 5.
11. Галицкая летопись как памятник литературы Древней Руси. М., 1990.
12. Природные явления в русских летописях XI–XIV вв. (традиционная стилистика и образность) // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1992. № 4.
13. «И рече князь дружине своея...» Воинское красноречие Древней Руси // Армия и культура. 1992. № 12.
14. [Рец. на:] *Боева Л.* Древнерусские повести (жанры XVII века). София: Университетское изд-во им. Св. Климента

Охридского, 1992; Древнерусская литература: Хрестоматия / Сост.: А. Вачева, Л. Боева. София: Университетское изд-во им. Св. Климента Охридского, 1992. Новые работы болгарских медиевистов // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1994. № 6.
15. Древнерусские святые князья. Агиологический тип как культурно-историческая система // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7. Ч. 1. М., 1994.
16. «Исторические записки» участника Отечественной войны 1812 года и традиции древнерусской литературы // Отечественная война 1812 года. Источники. Памятники. Проблемы: Мат-лы науч. конф. Бородино, 1995.
17. Апокрифы и древнерусская иконопись в художественной интерпретации Н. С. Лескова («Сошествие во ад») // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1995. № 4.
18. Традиции древнерусской литературы в «Исторических записках» участника Отечественной войны 1812 г. капитана Г. П. Мешетича // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 8. М., 1995.
19. Юбилей ученого // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1996. № 1.
20. Н. И. Либану – 85 лет // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1996. № 2.
21. «Мундир! Один мундир!» (Военный костюм на страницах русской классики) // Русская речь. 1996. № 6.
22. Афористические максимы в Галицко-Волынской летописи и польско-латинская литературная традиция // Древняя Русь и Запад: Науч. конф.: книга резюме. М., 1996.
23. Исторический роман Г. Сенкевича «Огнем и мечом» и русская литература // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1997. № 1.

Статьи, написанные для Энциклопедии литературных героев

24. Игорь Святославич // ЭЛГ. М., 1997.
25. Ярославна // Там же.
26. Дмитрий Донской // Там же.
27. Петр и Феврония // Там же.
28. В поисках сокровенного. Древняя книжность и иконопись в рассказе Н. С. Лескова «Сошествие во ад» // Русская литература XIX в. и христианство. М., 1997.

29. Грибоедов в 1812 году. Штрихи к портрету // Русская словесность. 1998. № 1.

Статьи,
написанные для Энциклопедии литературных произведений

30. Слово о Законе и Благодати // ЭЛП. М., 1998.
31. Повесть временных лет // Там же.
32. Слово о полку Игореве // Там же.
33. Хождение за три моря // Там же.
34. Задонщина // Там же.
35. Повесть о Петре и Февронии // Там же.
36. Житие протопопа Аввакума // Там же.
37. Пирующий Петр Пушкина. Лейтмотив и история // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1998. № 4.
38. Южнорусские летописцы XIII в. и переводная историческая литература // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 9. М., 1998.
39. Из истории публикации автографов А.С. Пушкина // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 1999. № 1.
40. Пирующий Петр Пушкина. Лейтмотив и история // Пушкин: Сб. статей. М., 1999.
41. Из истории публикации автографов А.С. Пушкина // Там же.
42. «Слово о полку Игореве» в историческом повествовании Г. Сенкевича (тезисы) // Вестник Литературного ин-та им. М. Горького. 1999. № 1.
43. «Злые люди» Древней Руси // Развитие средств массовой коммуникации и проблемы культуры: Мат-лы науч. конф. 1–3 июня 2000 г. М., 2000.
44. Судьба женщины XIII в. Эпизод из истории династических браков // Развитие средств массовой коммуникации и проблемы культуры: Мат-лы науч. конф. 1–3 июня 2000 г. М., 2000.

Статьи,
написанные для Энциклопедии мировой литературы

45. Слово о Законе и Благодати // ЭМЛ. СПб., 2000.
46. Повесть временных лет // Там же.
47. Слово о полку Игореве // Там же.
48. «Хождение за три моря» Афанасия Никитина // Там же.
49. Задонщина // Там же.

50. Повесть о Петре и Февронии // Там же.
51. Житие протопопа Аввакума // Там же.
52. «Слово о полку Игореве» в историческом повествовании Г. Сенкевича // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10. М., 2000.
53. «Потерянный рай» библиофила, или Загадки дома на Разгуляе // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 2001. № 4.
54. Летописный портрет Даниила Галицкого: литературное заимствование, живописная традиция или взгляд очевидца? // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 1 (7), март.
55. Агиографические поиски и ориентиры волынского летописца XIII в. Опыт реконструкции // Мир житий: Мат-лы конф. (Москва, 3–5 октября 2001 г. ИМЛИ РАН). М., 2002.
56. Князь-младенец в летописном повествовании XI–XIII вв. // Кусковские чтения. Вып. 1. Культурное наследие Древней Руси: Мат-лы науч. конф., посвященной памяти проф. В. В. Кускова (9 ноября 2000 г., ГАСК). М., 2001.
57. Беседы с летописцем. Поэтика раннего русского летописания. М., 2002.
58. Русская литература XI–XVII веков: Учеб. пос. М., 2003 (в соавторстве с А. В. Архангельской).
59. [Рец. на:] Древнерусская литература: Учеб. пос. для студентов высших учебных заведений (под ред. В. И. Коровина). М., 2003 // Русская речь. 2004. № 6.
60. В. А. Грихин // Филологический факультет Московского ун-та. Энциклопедический словарь. М., 2005.
61. Военная проза В. М. Гаршина. (Традиции, образы и реальность.) // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 2005. № 1.
62. «Угорьские иноходьци» в «Слове о полку Игореве» (Еще раз о фрагменте «Съ тоя же Каялы Святоплъкь...») // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М., 2005.
63. Летописец, агиограф или очевидец. Многоликий автор «Повести об убиении Андрея Боголюбского» // Феномен творческой личности в культуре. Памяти В. И. Фатющенко: Мат-лы II Междунар. конф., МГУ. М., 2006.
64. Литература Древней Руси // История русской литературы XIX в.: Учеб. пос. для старших классов школ гуманитарного профиля / Под ред. А. И. Журавлевой. М., 2006.

65. Литература XVIII века // История русской литературы XIX в.: Учеб. пос. для старших классов школ гуманитарного профиля / Под ред. А.И. Журавлевой. М., 2006.
66. Игумен Даниил и его невольные «соавторы» // Русская речь. 2007. № 1.
67. Специфика средневековой книжной культуры и «литературная карта» Древней Руси // Acta Philologica. Филологические записки. 2007. № 1.
68. «Столпы красныи несказанни»: о некоторых особенностях древнерусских архитектурных описаний // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007. № 3(29).
69. По следам Бюргеровой «Леноры». Пространство и время в балладах о мертвом женихе // Вестник Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 2007. № 6.
70. «История Иудейской войны» Иосифа Флавия // История древнерусской литературы: Аналитическое пособие / Под ред. А.С. Демина. М., 2008.
71. Киевская летопись // Там же.
72. Галицко-Волынская летопись // Там же.
73. Повесть о житии Александра Невского // Там же.
74. Повесть о взятии Царьграда турками в 1453 году // Там же.
75. «Поучение» Владимира Мономаха // Там же.
76. «Слово похвальное» инока Фомы // Там же.
77. Моление Даниила Заточника // Там же.
78. «Хождение» игумена Даниила // Там же.
79. Главы в кн: Литература Московской и домосковской Руси: Аналитическое пособие / МГУ им. М.В. Ломоносова; Ин-т мировой лит-ры РАН им. А.М. Горького; Отв. ред. А.С. Демин. М., 2008.
80. Семантика «потерянного времени»: К хронологии летописных известий о зодчестве XI–XIII вв. // Феномен творческой личности в культуре: Мат-лы III Междунар. конф., МГУ. М., 2009.
81. Постигая загадки «Слова» // Слово о полку Игореве / Вступ. ст., ред., примеч. Д.С. Лихачева; Закл. ст. А.А. Пауткина. М., 2009.
82. Горизонты прочтения («На краю света» Н.С. Лескова: взгляд медиевиста) // Диалог с Чеховым: Сб. науч. трудов в честь 70-летия В.Б. Катаева. М., 2009.
83. Программы учебных курсов древнерусской литературы и русской литературы XVIII века. (МГУ и ряд вузов г. Москвы).

А. А. Пауткин

В. М. ГАРШИН И СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА XVII в.

(«ЗАМЕТКИ О ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ВЫСТАВКАХ»)

Связь творчества В. М. Гаршина с изобразительным искусством широко известна. И, конечно, основополагающей здесь является профессиональная деятельность писателя в качестве художественного критика. В 1887 г. в петербургском «Северном вестнике» (№ 3) была напечатана статья о пятнадцатой передвижной выставке – «Заметки о художественных выставках». Она открывается рассуждениями о роли критики, общественном назначении живописи, но главное место тут занимает анализ двух больших полотен, впервые продемонстрированных публике и ставших событием художественной жизни 1887 г. Это «Христос и грешница» В. Д. Поленова и «Боярыня Морозова» В. И. Сурикова. Обе работы, чрезвычайно высоко оцененные Гаршиным, давали рецензенту, несмотря на все их несходство, своеобразный сюжет для сопоставления: яркое изображение преступницы и многоликой толпы. Вообще слово «толпа» оказывается ключевым. В небольшой статье оно встречается в различных контекстах двадцать пять раз. Ведь речь идет о запечатлении художниками не просто народных типов, а о воплощении некоего умственного и нравственного движения эпохи, повлиявшего на судьбы людей. К толпе причисляет себя и сам писатель, подобно древнерусскому книжнику начиная свое сочинение словами: «Велика дерзость, с которой я, человек толпы, решаюсь говорить о живописи»[1].

Внимание медиевиста привлекает и даже в чем-то соблазняет своей прихотливой формой и особой «разнодисциплинарностью» содержания вторая, заключительная, часть гаршинской рецензии, посвященная картине Сурикова. Здесь всего на нескольких страницах в удивительном сплаве предстают перед читателем история, литература, искусствознание, психология. Многоплановость информации побуждает к поиску источниковедческого объяснения этого явления, к реконструкции круга доступных писателю материалов по истории

раскола. Гаршинская интерпретация «Боярыни Морозовой» – интереснейший документ эпохи, обобщение научного и художественного опыта конца 80-х гг. XIX в., отражение тогдашних идей и предубеждений.

В том же 1887 г., но уже в Москве публикуется статья В. Г. Короленко «Две картины» («Русские ведомости», № 102). Она имеет подзаголовок – «Размышления литератора». В главных оценках самих полотен, в трактовке исторических реалий, легших в их основу, и даже в композиционном отношении статья Короленко близка гаршинской рецензии. Однако в этих размышлениях нет опоры на письменные свидетельства или труды историков. Восприятие «Боярыни Морозовой» всецело основано на впечатлении, так сказать на бытовом, «внеисточниковом» ощущении прошлого, продиктованном современностью. По мысли Короленко, Суриков запечатлел «идейные сумерки»: «Он показал нам нашу действительность. Можно ли сказать, что мы уже вышли из этого мрака? Не испытываем ли мы всей этой тоски и разлада, не ищет ли современный человек веры, которая бы возвратила нам спокойствие и осияла для нас внешний мир внутренней гармонией понимания? Веры, которая бы осуществляла любовь и не противоречила истине, знанию?»[2]. Вообще у Короленко больше внимания уделено работе Поленова. Судя по всему, ее пафос и гармония ближе писателю. Гаршин же, напротив, глубже погружен в русский материал. В его прочтении московских событий начала 70-х гг. XVII в., помимо впечатления от гениального полотна, заметна опора на публикации текстов, научные исследования и полемические сочинения по вопросам истории раскола.

Главный источник Гаршина – «Повесть о боярыне Морозовой» в так называемой Пространной редакции. Написанная в Москве в середине 70-х гг. XVII в., она впервые была опубликована Н. И. Субботиным именно в 1887 г. в «Материалах по истории раскола за первое время его существования»[3]. Введение в научный оборот многих документов – важнейшая заслуга этого ученого. Текст повести представлен в гаршинском изложении несколькими цитатами. Что-то дается в переводе, например гордый ответ на слова стрелецкого головы Юрия Лутохина, посланного к узнице самим царем («Вот что для меня велико и поистине дивно: если сподоблюсь огнем сожжения в срубе на Болоте. Это мне преславно, ибо этой чести никогда еще не испытала» (360)), или разговор боярыни с Анной Михайловной Ртищевой, дочерью царского окольничего, кото-

рая уговаривает Морозову смириться, подумать о судьбе своего малолетнего сына Ивана, обладавшего ангельской красотой («Христа люблю более сына...»). Что-то слегка адаптируется автором, как, например, изречение, адресованное настоятелю Чудова монастыря Иоакиму: «Тако крещусь, тако же и молюсь!» (359). Но можно встретить в тексте и буквальные цитаты из повести XVII в. Прежде всего, это характеристики домашнего окружения боярыни и ее любви «иноческого образа и жития» (359).

Заточенная в Боровске ревнительница древлего благочестия умерла от голода 2 ноября 1675 г. Обстоятельства ее мучительной кончины переданы в повести с удивительным литературным мастерством. Гаршин не мог пройти мимо этого фрагмента. Бережно передает писатель предсмертный диалог узницы со стрельцом, стерегущим обессилевшую женщину, которая страдает от голода, но не сломлена ни смертью любимого сына, ни казнью единомышленников. Стрелец боится дать умирающей боярыне пищи: она просит у него сначала «калачика», потом «хлебца», «сухариков». «Ну, принеси мне яблоко или огурчиков» (361), – молит стражника Феодора[4]. И в этом ей отказано. Воин согласился лишь вымыть в реке ее сорочку, при этом «лицо свое слезами омывал, жалеючи боярыню» (361).

Используя материал повести, Гаршин допускает некоторые неточности, касающиеся истории допетровской Москвы. Так, он отмечает, что боярыню везут в тюрьму в Печерский монастырь. Речь, конечно, должна идти не о самом Псковском Печерском монастыре, а лишь о его подворье, располагавшемся в районе Арбата. Судя по всему, писатель также не знал, что Пожаром до второй половины XVII в. именовалась Красная площадь. Изображенная Суриковым первопрестольная не казалась ему достойной особого внимания («странные маленькие постройки» – 362). Красоту и величие древней Москвы реконструирует ровесник писателя – А.М. Васнецов, но произойдет это много позже, на рубеже XIX–XX вв.

Суриков, создавая свою многофигурную композицию, опирался на вполне конкретный эпизод повести: «...И всадиша ю на дровни, и повелено бысть конюху вести... И везена бысть мимо Чюдовъ под царския переходы. Руку же простерши десную свою великая Феодора и ясно изъобразивши сложение перстъ, высоце вознося, крестом ся часто ограждаше, чепию же такожде часто звяцаше... Святая же таково мужество показа, яко всему царствующему граду дивитися храбрости ея...»[5].

Гаршин не цитирует этого кульминационного фрагмента повести, так как тут дается слишком однозначная, не совпадающая с его видением раскола оценка мужества и правоты боярыни, устыдившей самого царя.

Но не только «Повесть о боярыне Морозовой» цитирует Гаршин. По крайней мере дважды звучит в его статье слово Аввакума, который еще с весны 1664 г. был духовником Феодосии Прокопьевны. Во-первых, приводится наставление протопопа, которое он дает своей духовной дочери по поводу ночной молитвы и поклонов. Это послание Аввакума, относящееся к 1671 г. Далее читателю предлагается достаточно большой фрагмент из «Жития Аввакума». Цитируя главное произведение расколоучителя, Гаршин опирается на знаменитое издание Н.С. Тихонравова 1861 г.[6] Первая публикация «Жития», на которую писатель дает прямую ссылку, сыграла весьма важную роль в истории освоения учеными и литераторами наследия Аввакума. Гаршина ужасала «превосходно задуманная и выполненная» фигура босого юродивого, сидящего на снегу. Здесь художник, безусловно, отталкивался в своей работе от аввакумовской характеристики юродивого Федора, многие годы ходившего босиком по морозу. И хотя рецензент, верный реальной хронологии событий, замечает, что «это не Федор, который в то время уже был повешен, но один из подобных ему» (362), все-таки приводит прочувствованные слова протопопа об этом необычном человеке: «Много добрых людей знаю, а не видел (такого) подвижника». Оценивая жертвенные поступки Федора, Гаршин цитирует натуралистическое описание физических страданий блаженного. Тут соединены признания юродивого, передаваемые в «Житии», и восторженные слова самого Аввакума: «Как от мороза в тепле том станешь, батюшка, отходить, зело в те поры тяжко бывает: по кирпичью тому ногами теми стукаешь, что каганьем; а на утро опять не болят» (360).

Воспользовавшись публикациями материалов раскола, осуществленными Н.С. Тихонравовым и Н.И. Субботиным, Гаршин ссылается (с указанием страниц) и на книгу историка И.Е. Забелина «Домашний быт русских цариц» (первое изд. 1869 г.). С ее помощью он характеризует знатность рода боярыни, при этом упоминает небывалое дотоле при дворе событие, когда Феодосья Прокопьевна в январе 1671 г. отказалась участвовать в церемонии бракосочетания Алексея Михайловича с Нарышкиной (считается, что к этому времени бояры-

ня уже приняла тайный постриг). Вот как об этом событии говорится в «Повести о боярыне Морозовой»: «Преподобная же сего ради не восхоте прийти, понеже тамо в титле царя благоверным нарицати и руку его целовати, и от благословения архиересовъ ихъ невозможно избыти»[7]. Скорее всего, первоначальное знакомство будущего писателя с трудами Забелина относится еще к гимназическим временам.

Год 1887 можно назвать весьма примечательным в истории изучения и художественного осмысления раскола (например, в этом же году двадцатипятилетний М. В. Нестеров написал свою «Христову невесту»). К этому моменту уже накоплен определенный исследовательский опыт, который обобщается в вышедших тогда же библиографических указателях А.С. Пругавина и Ф. Сахарова[8]. Труды полемистов с расколом все еще ценятся высоко. Более других в этом деле преуспел проф. Субботин, занимавший кафедру истории и обличения раскола Московской духовной академии. К 1887 г. относится и начало длительного спора между Субботиным и Н. Ф. Каптеревым, который приступил в этом году к публикации в «Православном обозрении» своего труда «Патриарх Никон как церковный реформатор и его противники». Нападки Субботина носили научно некорректный характер, походили больше на травлю. Прибегая к помощи обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева, он впоследствии добился приостановки печатания исследования Каптерева и даже лишения его степени доктора в области церковной истории.

Обе статьи (и Гаршина, и Короленко) отражают ранний этап в изучении раскола и его текстов, когда господствовала убежденность в бессмысленности противостояния никоновским реформам. При всем различии позиций историков раскола они сходились в это время в своей негативной оценке Аввакума как темного фанатика, обладавшего непомерным самомнением. Ведь и до них А. Ф. Щапов, писавший о расколе с либеральных позиций, одну из причин этого движения видел в невежестве староверов. Так полагал не только Щапов, но и страстный обличитель-полемист Субботин, а также гораздо более объективный в своих оценках Каптерев.

Вот и Гаршин не испытывает симпатии к раскольникам, он их жалеет: «Глубокую жалость возбуждают эти несчастные, гибнущие из-за призраков!» (362). Эти люди, по мысли писателя, создали себе «искусственный, призрачный мир привязанностей». Возникающие в сознании старообрядцев призра-

ки названы «мрачными» и «бездушными». Сама же боярыня, хоть и «замечательная» своей силой женщина, обладает «темной душой». Она «загублена мраком», в ее окружении «тупая» Меланья (ср. с «мелкой, ничтожной и темной идеей» раскольников у Короленко[9]). Что же, в подобных оценках все достаточно традиционно. Пожалуй, первым из русских писателей, кто резко критиковал Аввакума с рационалистических позиций, совершенно отказывая ему в уме, был еще Антиох Кантемир. Гаршин – человек своего времени, когда еще только пробуждается интерес к староверам, а вместе с ними и к древнерусскому искусству вообще. Грубость и «неразвитость вкуса» людей XVII столетия он как бы противопоставляет грядущему галантному веку. Недаром в толпе суриковских москвичей писатель с такой теплотой выделяет мальчика, в котором видит «будущего сподвижника только что родившегося тогда Петра» (363) (у Короленко это просто «юноша с широко открытыми испуганными глазами»[10]).

Интересно, что, характеризуя противников непреклонной боярыни, изображенных на картине, Гаршин испытывает желание поправить Сурикова, вступить с ним в полемику: «Должен признать, что, по моему мнению, в изображении этого попа художник не совсем прав, Очевидно, он не любит этого попа, он немного даже подчеркивает: смотрите, подлый человек рад насилию» (363). Как тут не вспомнить слова самой боярыни Морозовой, сказанные в ответ на увещевания патриарха. Питирим говорит ей: «Много попов на Москве», – а в ответ слышит: «Много попов, но истиннаго несть»[11]. По мысли писателя, еще более страшными были бы последствия, если бы власть оказалась в руках Аввакума и Морозовой. Духовные наставники старообрядцев и есть «внутренние насильники». Конечно, у предложенной писателем исторической альтернативы нет никакой реальной почвы, хотя психологические особенности личности расколоучителей могут порождать подобные мнения. Но разве иным правом обладал властолюбивый Никон? При всей односторонности оценок раскольников (сам художник отнесся к ним более сочувственно) Гаршин справедливо подчеркивает исконно русскую черту, веками укорененную в национальном сознании, – сочувствие к гонимому, потерпевшему поражение. «Да, велика сила слабости!» – восклицает писатель (363).

Как известно, Суриков совершил переворот в исторический живописи. Гаршин это чутко уловил, несмотря на то что

творчество художника будет развиваться еще не одно десятилетие: «Такого изображения нашей старой, допетровской толпы в русской школе еще не было. Кажется, вы стоите среди этих людей и чувствуете их дыхание» (362). Уже после смерти писателя, постепенно XVII столетие станет восприниматься в изобразительном искусстве как классическая старина. «Бунташный» век будет даже поэтизироваться. Ведь не только В. Г. Шварц и С. В. Иванов обращались к его образам, а и «одержимый русским XVII в.» А. П. Рябушкин[12]. Но об этом Гаршин уже не узнал. Да и трудно предположить, как бы он отнесся к полотнам, не чуждым нарядной декоративности.

В заключение напомним некое мистическое обстоятельство. Через двадцать пять лет после смерти Гаршина именно экзальтированный раскольник-иконописец нанес страшные повреждения репинской картине «Иван Грозный и сын его Иван». Пострадало и лицо царевича, моделью для изображения которого был сам Гаршин.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Гаршин В. М.* Сочинения. М., 1955. С. 351. Далее страницы по этому изданию указываются в скобках.

[2] *Короленко В. Г.* Собрание соч.: В 10 т. Т. 8. М., 1955. С. 304.

[3] Житие боярыни Морозовой, княгини Урусовой и Марьи Даниловой // Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. М., 1887. Т. 8. С. 137–203.

[4] Считается, что Феодосия Прокопиевна Морозова приняла тайный постриг около 1670 г. под именем Феодоры.

[5] Повесть о боярыне Морозовой цитируется по: Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 2. М., 1989. С. 464.

[6] Житие протопопа Аввакума, им самим написанное / Изд. под ред. Н. С. Тихонравова. СПб., 1861.

[7] Повесть о боярыне Морозовой. С. 459.

[8] См.: *Пругавин А. С.* Раскол – сектантство. Библиография старообрядчества и его разветвлений. М., 1887. Вып. 1; *Сахаров Ф. К.* Литература истории и обличения русского раскола: Систематический указатель книг, брошюр и статей о расколе и сектантстве, находящихся в духовных и светских периодических изданиях. Тамбов, 1887. Вып. 1.

[9] *Короленко В. Г.* Указ соч. С. 303.

[10] Там же. С. 301.

[11] ПЛДР. XVII век. Кн. 2. С. 470.

[12] *Мурина Е. Б.* Андрей Петрович Рябушкин. М., 1961. С. 5.

А. А. Пауткин

ДРЕВНЕРУССКАЯ КНИЖНОСТЬ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ А. Н. ТОЛСТОГО

(К ПРОБЛЕМЕ СООТНОШЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ И НОВОЙ ЛИТЕРАТУР)

В 1910 г. А. Н. Толстой заметил: «Россия, кажется, единственная страна, где сохранилась еще живая старина» (10, 12)[1]. До недавнего времени это наблюдение оставалось во многом актуальным. Обращение русских писателей Нового времени к историческому прошлому всегда носило не только архивный характер – оно было гораздо более сложным и многоплановым. Но, тем не менее, основным источником сведений, конечно, являлись памятники средневековой книжности, поэтому поиск, определение примет этой старины, реконструируемой писателем Нового времени, всегда интересны медиевисту.

В 70–80-е гг. XX в. активно велась разработка вопросов взаимосвязей литературы и фольклора[2]. Сегодня ощутима потребность в подобном комплексном рассмотрении истории обращений писателей XVIII–XX вв. к древней книжности. Тут есть на что опереться как в медиевистике, так и в работах, посвященных литературе Нового времени. Изучение закономерностей рецепции древнерусских произведений, взаимодействия текстов, созданных в различные эпохи, – насущная проблема, выходящая за рамки медиевистики. Здесь возможно сотрудничество филологов с историками, философами и культурологами. Ведь рецепция памятников прошлого неоднородна, обусловлена многими факторами, не сводимыми к простой увлеченности того или иного автора наследием допетровской Руси. Влияние идеологии, политики, общественных представлений и запросов на восприятие прошлого особенно заметно в минувшем столетии. Но все это, хотя и в менее резких формах, можно наблюдать также в литературе и культуре XVIII–XIX вв. Обращения писателей к конкретным периодам, личностям, жанрам, отдельным текстам прошлого имеют свою динамику и цикличность. Социальные потрясения нередко актуализировали отдельные элементы

средневековой жанровой системы, оживляли интерес к конкретным памятникам.

Художественное и научное освоение Древней Руси никогда не было изолировано друг от друга. Исследования, дискуссии, публикации памятников нередко стимулировали литературное творчество. Состояние науки в тот или иной период, развитие отечественной медиевистики – еще один аспект, который нельзя не учитывать при комплексном изучении данной проблемы. Недаром каждое столетие дает примеры своеобразного «совмещения» в одном лице ученого и литератора (например, Д. Л. Мордовцев, Д. М. Балашов и др.).

Создать историю освоения писателями XVIII–XX вв. богатейшего книжного наследия Древней Руси – значит решить и такие специфические задачи, как раскрытие потаенных источников, поиск возможных «протографов», путей проникновения «готового слова» Средневековья в авторский текст. Это медиевистическое источниковедение литературы Нового времени. Безусловно, столь обширный по материалу труд под силу лишь коллективу единомышленников.

На огромном пространстве художественного освоения древнерусской литературы имеются территории уже достаточно обследованные. Но есть и малоизвестные. К первым может быть отнесена литература XVIII в., представшая в ином качестве благодаря труду Г. Н. Моисеевой[3], а также воздействие «Слова о полку Игореве» на творчество различных авторов. Немало конкретных наблюдений было сделано и в связи с проблемами рецепции средневековых памятников классиками XIX в. А вот обращения писателей минувшего столетия к древней книжности долгое время не становились предметом специального внимания, публикации такого рода были редки. Чаще оценку соответствия того или иного произведения источникам давали историки[4].

Древняя Русь с ее культурой, книжной и фольклорной традицией разнообразно представлена в творчестве А. Н. Толстого. Это касается не только произведений исторического жанра. Интерес писателя к прошлому был глубок и постоянен. Поэтому его творчество должно занять одно из важных мест в исследовании, способном обобщить формы новой жизни средневековых текстов после Древней Руси. У Толстого были свои любимые эпохи, о чем свидетельствуют и произведения, и неоднократные высказывания самого писателя. Прежде всего, это XVI в. и конец XVII – начало XVIII в., то есть время правле-

ния Ивана IV и Петра. Причем тексты XVII столетия открыли писателю, по его признаниям, новые языковые возможности. Вот одно из них, относящееся к 1943 г. и звучащее несколько неожиданно: «Все статьи, которые я писал в последнее время в "Правде", писаны языком XVII в.» (10, 577). В то же время «бунташный век» для него – некая точка отсчета, а подчас и синоним стагнации («Года три назад здесь был еще семнадцатый век» – 10, 55). Вспомним, что в пору вступления Толстого в литературу именно XVII в. приобрел в нашем искусстве статус классической старины. Об устойчивом интересе к этому времени говорит и написанная еще в Берлине «Повесть смутного времени (Из рукописной книги князя Туренева)», стилизованная под сочинения о Смуте (ср. с Летописной книгой князя И. М. Катырева-Ростовского).

В учете и использовании свидетельств, относящихся к названным эпохам, писатель достиг высокого совершенства. Он стремился после скрупулезного изучения древних текстов «охватить» материал, «систематизировать», «выжать из него ценное и главное – отвлечься от него, превратить его в память» (10, 132). Получается, что Толстого, в отличие, например, от другого знатока отечественных и европейских древностей А. П. Ладинского, влекла именно «осень» русского Средневековья. Однако это не означает полного забвения более ранних источников.

В новой литературе заметны периоды повышенного интереса к эпохе Ивана Грозного. Они в значительной мере обусловлены внешними причинами. Это – 60-е гг. XIX в. и 30–40-е гг. XX в. Оценки деятельности первого московского царя тут диаметрально противоположны. После цензурных послаблений времени Александра II появились роман, баллады, драма А. К. Толстого. Особенно многочисленны исторические драмы (И. И. Лажечников, Л. А. Мей, Д. В. Аверкиев, А. Н. Островский)[5]. У всех авторов Иван изображался жестоким деспотом. Создавая свой образ правителя-тирана, писатели пореформенной поры опирались на материалы IX тома «Истории Государства Российского» Н. М. Карамзина, который так говорил об Иване: «Характер Иоанна, героя добродетели в юности, неистового кровопийцы в летах мужества и старости, есть для ума загадка»[6]. Создатель драматической повести «Иван Грозный» дал свой ответ на эту загадку. Является ли такая трактовка историей, не подтверждаемой историей? В какой мере Толстой был независим в своих прочтениях

документов? Источниковедческий подход избавляет от необходимости искать ответы на эти вопросы. Ведь еще Н. М. Карамзин замечал, что «добрая слава Иоаннова пережила его худую славу в народной памяти»[7]. Правда, он также оговаривался: «История злопамятнее народа»[8]. Нам важно отметить: Толстой обладал гораздо более богатыми по сравнению с писателями XIX в. возможностями в плане привлечения опубликованных материалов XVI в. Стоит вспомнить и то, что у толстовского восприятия фигуры Ивана Грозного, а также у художественного сопряжения двух эпох был литературный предшественник. А. Н. Майков, знаток старины и переводчик «Слова о полку Игореве», в стихотворении «У гроба Грозного» (1887) утверждал: народный плач о грозном царе будет громче, «чем этот шип подземный боярской клеветы и злобы иноземной...» Тут же прямо связывались дела Ивана и Петра: «И труд был завершен уж подвигом Петра»[9]. Так и кажется, что написаны эти строки на пятьдесят лет позже. Как знать, не навеяны ли исторические пристрастия Толстого юношескими впечатлениями от стихов Майкова?

Как бы там ни было, но судя по всему, именно знакомство с источниками отвратило писателя от мысли о драматической трилогии (изложение событий доведено до 1571 г.). Увлеченность временем, человеком «бешеного темперамента» (10, 263) вступали в противоречие с документальными свидетельствами, ведь Толстому была доступна не только переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским, сочинения Ивана Пересветова или послания царя Василию Грязному. Все это реминисценциями и цитатами присутствует в «Орле и орлице» и пьесе «Трудные годы». Писателю уже хорошо известна опубликованная в «Русской исторической библиотеке» (т. XXXI, 1914) «История о великом государе Московском» Андрея Курбского. Это сочинение опального боярина, созданное для европейского читателя, постепенно из рассказа о правителе превращалось в удручающий мартиролог его жертв.

Работа драматурга тут в чем-то сродни труду древних писцов, компилировавших различные виды текстов, помещавших рядом документ и легенду, факт и вымысел. Так создавался идеальный образ правителя. Возможна ли вторая «волна» литературной идеализации? На этот вопрос следует ответить утвердительно. Толстого занимают тексты, раздвигающие границы актового материала, доносящие живое чувство, эмоцию, самобытность речи. Сейчас настораживает утверждение писа-

теля о том, как еще в 1917 г. им были обнаружены россыпи «алмазов литературной русской речи» (10, 82) в записях «премудрых дьяков – наших словесников-примитивистов» (10, 95), которые фиксировали в «наиболее сжатой и красочной форме наиболее точно рассказ пытаемого» (10, 83). Так неожиданно акты «Слова и дела» оказываются использованными новой литературой как тексты, лишенные каноничности.

Если присмотреться к библиографии исследований об эпохе Ивана Грозного, к публикациям текстов, с ним связанных, то можно заметить некую лакуну между началом 20-х и рубежом 40-х–50-х гг. Компенсируется это научное молчание средствами литературы и кино. Но качество этих произведений неоднозначно. Достаточно вспомнить трилогию В. И. Костылева и фильм С. Эйзенштейна, появившиеся практически одновременно.

Работая над «Петром Первым», Толстой, конечно, не мог обойтись без сочинений старообрядцев, и прежде всего писаний Аввакума. Повышенное внимание литераторов к текстам «огнепального» протопопа имеет свою цикличность. С одной стороны, катализатором выступала наука, а с другой – общественные потрясения. Так, после первой публикации «Жития», осуществленной Н. С. Тихонравовым в 1862 г., выхода «Материалов для истории раскола за первое время его существования» Н. И. Субботина наступила пора изучения старообрядчества, а вместе с ним и художественного наследия Древней Руси вообще. Эти годы ознаменованы разнообразными литературными откликами, в том числе появлением произведений Д. Л. Мордовцева. События революции по-новому актуализировали этот материал. Наиболее ярко он воплотился в поэмах М. Волошина. В 30–40-е гг. голос Аввакума зазвучал со страниц произведений, созданных не только в СССР, но и писателями зарубежья, например в 1936–1937 гг. в парижской газете «Возрождение» печатает свой цикл «Московия – страна отцов» И. С. Лукаш. В основе очерков «Потерянное слово» и «Боярыня Морозова» лежат соответственно «Житие» Аввакума и «Повесть о боярыне Морозовой». Тут жертвы революции, репрессированные, представители эмиграции уподобляются протопопу, пошедшему на костер («Русачки бедные рады, что мучителя дождались»). Никон расколол «народное единодушие». По мысли Лукаша, Аввакум «знал то слово о Руси, какое потом мы все утеряли»[10]. Он «уже провидел за Никоном кнут и дыбы Петра»[11]. Лукаш цитирует тот же самый фрагмент

«Жития», который приводил в своем докладе на Первом съезде писателей Толстой. Это – знаменитый диалог Аввакума и исстрадавшейся протопопицы («Долго ли муки сея, протопоп, будет?» – «Марковна, до самыя смерти»).

Ближайший к нам период актуализации имени Аввакума в литературе – 70–80-е гг., когда появились книги Д. Жукова, Ю. Нагибина, В. Бахревского. Последний в своих романах («Никон» и «Тишайший») запечатлел годы, не затронутые в романе Мордовцева «Великий раскол».

Писания Аввакума в 30–40-е гг. оказались востребованными по-разному, как допускающие неоднозначную интерпретацию. Почти одновременно в Москве и Париже публикуется «Житие». Трагическим пафосом дорожили писатели зарубежья, придавая «вяканью» протопопа значение прорицания будущей судьбы России, к которому никто не прислушался. Оптимизм, непреклонную волю и русскую самодостаточность воплощали писания бунтаря в их советском изводе. Разве не дал повода для такого прочтения сам Аввакум: «Да што много говорить? Аще бы не были борцы, не бы даны быша венцы. Кому охота венчатца, не по што ходить в Перъсиду, а то дома Вавилон»[12].

Главная ценность для Толстого-романиста, безусловно, язык Аввакума. Ласково-разговорные интонации протопоповых писаний к единомышленникам читатель «Петра Первого» улавливает в речи Андрея Денисова, старца Нектария. Можно заметить и прямые цитаты из посланий. Ими укрепляет свой дух Андрей Голиков.

Писатель сумел передать атмосферу далеких северных скитов, делая акцент на жестокосердии лицемерных проповедников самосожжения. Этим страницам романа мог бы позавидовать любой обличитель раскола конца XVII в. Но где почерпнул Толстой разнообразные сведения о гарях? Скорее всего, образ старца Нектария и его деяний навеян полемическим сочинением инока Евфросина. Старообрядец Евфросин в своем «Отразительном писании о новоизобретенном пути самоубийственных смертей» (1691) отстаивал ценность человеческой жизни, разоблачал сторонников самосожжения, натуралистически показывая ужасы «огненной смерти». Среди упоминаемых в этой книге лживых «пророков» можно найти и пытавшихся в последний момент бежать из огня. Сочинение Евфросина было опубликовано Хрисанфом Лопаревым в 1895 г[13].

Вновь пригодилось аввакумово слово в августе 1942 г., в самый критический момент войны. Теперь оно уже не связано

с уходящим миром дремучей старины. С его помощью решается вопрос о природе героизма русского человека, «не знающего часто даже краев возможностей своих» (10, 627). Рассказ «Странная история», напечатанный впервые в «Красной звезде» и включенный в цикл «Рассказы Ивана Сударева», повествует о подвиге репрессированного старовера Петра Филипповича Горшкова, назначенного немцами бургомистром. Вот что говорит партизанам о своем решении помогать им в борьбе с врагом этот обиженный довоенной властью человек: «В городе Пустозерске, что неподалече от нашего лагеря, при царе Алексее Михайловиче сидел в яме протопоп Аввакум. Язык ему отрезали за то, что не хотел молчать: с отрезанным языком, сидя в яме, писал послания русскому народу, молил его жить по правде и стоять за правду, даже и до смерти... Творения Аввакума прочел, – тогда была одна правда, сегодня – другая, но – правда... А правда есть – русская земля...» (10, 624). Весь публицистический пафос рассказа основан на тексте, пришедшем из многовекового прошлого. Трагическая судьба жены и детей героя напоминают страдания близких Аввакума. Даже казнь Петра Филипповича заставляет вспомнить истязания, которым подвергались монахи Соловецкого монастыря, не принявшие никоновской реформы (см. «Повесть о Соловецком восстании»).

Более глубокая древность представлена скромнее. Она явлена в эпиграфах (например, из «Слова о полку Игореве», «Повести временных лет»), апокрифической многозначности названия романа о гражданской войне. «Скорбный путь хождения по мукам» упомянут и в «Открытом письме» Н. В. Чайковскому (10, 34). Час «Слова о полку Игореве» пробьет в годы войны. В публицистике этих лет писатель семь раз будет обращаться к памятнику XII в. Да и во второй картине пьесы «Трудные годы» Иван Грозный заговорит об опричниках словами Буй-Тура Всеволода: «Сабли у них изострены. Кони под ними пляшут» (9, 681).

Но не только прямую цитату, образ, мотив или «достраивание» документа можно встретить в произведениях Толстого. Есть и неявные, скрытые переклички и сближения. Здесь мы ступаем на довольно зыбкую почву установления средневекового «протографа». Среди множества героев романа «Хождение по мукам» есть образ, который следует отнести к «житийно-идиллическому сверхтипу»[14]. Этот персонаж возникает в самом начале «Хмурого утра», а затем не раз появляется рядом

с Дашей. Это распоп, Кузьма Кузьмич Нефедов. Лукавый, мудрый и обаятельный балагур добровольно берет на себя заботы о случайно встреченной им молодой женщине. Образ Кузьмы Кузьмича едва заметными нитями связан с памятником начала XIII в. – «Молением Даниила Заточника», постепенно насыщавшимся в позднейших редакциях фольклорными мотивами. В 1932 г. «Моление» было опубликовано Н.Н. Зарубиным, предложившим также обзор дореволюционной литературы и публикаций[15]. По оценке Б.А. Рыбакова, его работа «оживила интерес к имени Даниила Заточника»[16]. Вскоре стали выходить статьи, в которых предпринимались попытки определить социальный статус Даниила. Разумеется, никто не усматривал в Заточнике духовное лицо. Американские медиевисты Х. Бирнбаум и Р. Романчук предприняли в недавнее время еще одну попытку ответить на вопрос: кем был загадочный Даниил Заточник? По их мнению, в Заточнике следует видеть собирательный образ, а «Моление» как «назидательная антология», имеющая явно учительную направленность, могло возникнуть только в монашеской среде[17].

Толстой еще в 1934 г. заявлял о своих планах завершения трилогии, хотя вплотную приступил к работе над романом в 1939 г. Его герой говорит о себе: «Был попом, за вольнодумство расстрижен и заточен в монастырь» (6, 9); «Революция освободила меня из монастырской тюрьмы и не слишком ласково швырнула в жизнь» (6, 12). Память этого человека загромождали «бесполезные знания» (6, 12). Монолог, обращенный к красноармейцам, допрашивающим Нефедова, поразительно напоминает прошение Заточника, адресованное князю: «Ведь это вселенная ходит перед вами в драной бекеше и опорках» (6, 17) (ср.: «Нишь бо а мудръ, яко злато в кальне сосуде» или «лучше ми нога своя видети в лыченицы в дому твоем...»[18]). Подобно Заточнику, Кузьма Кузьмич отстаивает ценность разума, предлагая красным свои способности: «Поверили – сильные люди всегда просты... Ну да вам нужен смышленый человек? Революции он нужен, нужен... Вот вам – я» (6, 20) (ср.: «Княже мои господине!.. Прими милостию своею»).

Внештатный полковой писарь не скрывает своей робости. Он, как Заточник, умен, но не смел: «Как начнут строчить из пулемета, да вылетят всадники с клинками – тут уж не до философии» (6, 125) (ср.: «Умен муж не вельми на рати храбръ, но крепокъ в замыслех»). Кузьма предлагает свой ум и доброту, производя «честный обмен философских и моральных идей на пред-

меты питания» (6, 353) (ср.: «Иже бо в печали кто мужа призрить, то аки водою студеною напоит...»). И даже эпизод своеобразной разведки, которую он проводит в селе, где без священника остановилось естественное течение жизни, его общения с женщинами, может быть навеян знаменитым рассуждением Заточника о «злых женах» и о женитьбе на богатой невесте.

Нефедов – это Заточник, оказавшийся в горниле гражданской войны. Освободившись, он пытается найти свое место в служении не «боярину», а идеальному господину – революции.

Современная исследовательница творчества Б. К. Зайцева и И. С. Шмелева не без оснований отмечает, что «средневековый канон – категория порождающая и для писателя XX в.»[19]. Действительно, для создателей «Преподобного Сергия Радонежского», «Афона», «Валаама» или «Богомолья» с их христианским мировоззрением близка и актуальна стародавняя жанровая традиция. На ее основе они воссоздают образ утраченной родины, «Святой Руси». Но верно ли данное положение применительно к представителям литературной метрополии? Так ли это в отношении творчества Толстого, по-своему лидировавшего среди советских писателей первой половины XX в. по числу обращений к письменным источникам прошлого? Отрицательный ответ очевиден («канон разбит вдребезги» – 10, 263).

В XX в. средневековая традиция явлена в разных формах. В одном случае – это художественная реставрация (литература зарубежья), в другом – реконструкция Древней Руси. Обе эти формы важны и показательны. Быть может, лишь рецепция «Слова о полку Игореве» не претерпела значительных изменений под влиянием идеологии. Не житие, поучение, сказание о чудотворных иконах или хождение, а исторический документ, летописное известие, автобиография выходят на первый план под пером писателей метрополии. Подтверждение тому – роман С. Бородина «Дмитрий Донской» (1940), ставший, пожалуй, единственным значимым обращением к фигуре Сергия Радонежского в довоенной исторической прозе. Образ подвижника тут всецело подчинен государственно-патриотической идее. Цитирование древних текстов тоже окрашено в светские тона («Александрия», былинные фрагменты). Вспомним, что даже знаменитая юбилейная речь В. О. Ключевского «Значение преподобного Сергия для русского народа и государства» не переиздавалась у нас вплоть до конца 80-х гг.

Для Толстого первостепенное значение имела деловая письменность Московской Руси (послания, грамоты, актовый

материал) и тексты светского содержания. В позднем творчестве использование древнерусских источников приобрело более глубокий характер. Установки на соблюдение канона, оберегания «готового слова» в его произведениях не наблюдается. Писатель легко шел на интерпретацию документа: «В каждом историческом явлении надо брать нужное нам, опускать архаизм и извлекать то, что созвучно нашей эпохе» (10, 222). Этой формулой можно охарактеризовать и отношение писателя к источникам.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Тексты А.Н. Толстого цитируются по изд.: *Алексей Толстой.* Собр. соч.: В 10 т. М., 1958. Том и страница указываются в скобках.

[2] См., напр.: Русская литература и фольклор (XI–XVIII вв.). Л., 1970; Русская литература и фольклор (первая половина XIX в.). Л., 1976; Русская литература и фольклор (вторая половина XIX в.). Л., 1982; Русская литература и фольклор (конец XIX в.). Л., 1987.

[3] *Моисеева Г. Н.* Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века. Л., 1980.

[4] См., напр.: *Пашуто В. Т.* Средневековая Русь в советской художественной литературе // История СССР. 1963. №1; *Каргалов В. В.* Древняя Русь в советской художественной литературе. М., 1968; *Каргалов В. В.* Московская Русь в советской художественной литературе. М., 1971 и др.

[5] См. об этом: *Державина О. А.* Древняя Русь в русской литературе XIX века. (Сюжеты и образы древнерусской литературы в творчестве писателей XIX века.) М., 1990. С. 107–142.

[6] *Карамзин Н. М.* История Государства Российского. Книга третья. Тома IX, X, XI, XII. М., 1989. Т. IX. С. 259.

[7] Там же. Т. IX. С. 278.

[8] Там же. Т. IX. С. 280.

[9] *Майков А.Н.* Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1984. С. 452.

[10] Цит. по: Родина. 1996. № 1. С. 109.

[11] Цит. по: Родина. 1990. № 9. С. 79.

[12] Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. вторая. М., 1989. С. 388.

[13] Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей. Сообщение Хрисанфа Лопарева // Памятники древней письменности. Т. CVIII. СПб., 1895.

[14] См.: *Хализев В. Е.* Теория литературы. М., 1999. С. 165–167.

[15] См.: *Зарубин Н. Н.* Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам. Л., 1932.

[16] Даниил Заточник и владимирское летописание конца XII в. // *Рыбаков Б. А.* Из истории культуры Древней Руси. Исследования и заметки. М., 1984. С. 140.

[17] См.: *Бирнбаум Х., Романчук Р.* Кем был загадочный Даниил Заточник? (К вопросу о культуре чтения в Древней Руси) // ТОДРЛ. Т. L. СПб., 1997. С. 576–602.

[18] Текст памятника цит. по изданию: ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 389–399.

[19] *Пак Н. И.* Древнерусская культура в художественном мире Б. К. Зайцева. М.; Калуга, 2003. С. 176.

ПУБЛИКАЦИИ

С. Н. Травников, Л. А. Ольшевская

«ХОЖДЕНИЕ В СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ» ВАРЛААМА ЛЕНИЦКОГО: ИССЛЕДОВАНИЕ И ПУБЛИКАЦИЯ ТЕКСТА ПАМЯТНИКА

Имя Варлаама Леницкого, совершившего путешествие на Ближний Восток в 1712–1714 годах, стоит в одном ряду с именами известных авторов путевых записок петровского времени: П.А. Толстого, Б.П. Шереметева, Б.И. Куракина, Иоанна Лукьянова, Андрея Игнатьева, Ипполита Вишенского, Матвея Нечаева и др.[1]

«Хождение» Варлаама Леницкого было введено в научный оборот А.С. Норовым[2]. Со второй половины XIX столетия все крупные библиографические справочники содержали сведения об этом писателе конца XVII – первой половины XVIII века[3], однако степень полноты и точности приводимых в них данных о Варлааме Леницком не может удовлетворить современного исследователя. Например, «Критико-биографический словарь русских писателей и ученых» С.А. Венгерова включал статьи о двух Варлаамах – авторе похвального слова святой Екатерине и паломнике, тогда как это одно историческое лицо[4].

Библиография работ о Варлааме Леницком была приведена в справочном издании об украинских писателях Л.Е. Махновца[5]. Краткая характеристика путевых записок Варлаама дана в книгах Б.М. Данцига о Ближнем Востоке[6]. Анализ произведения Варлаама Леницкого с точки зрения традиционного и новаторского сделан в монографии К.Д. Зеемана, посвященной истории жанра «хождения» в древнерусской литературе[7]. Современное литературоведение не располагает обобщающей работой о жизни и творчестве писателя-паломника, научным изданием текста его «Хождения в Святую землю» и исследованием этого произведения в контексте путевой литературы петровской эпохи.

Документальных свидетельств о времени и месте рождения Варлаама Леницкого не сохранилось, даже фамилия писателя в разных источниках пишется по-разному: Леницкий, Линицкий, Левицкий, Лежницкий, Лейнецкий и др.

По семейному преданию, род Леницких имел польские «корни». Отец Варлаама носил шляхетскую фамилию Левицкий-Рогали и был «испомещен» в польском местечке Степани. Переселение его в Киев было вызвано рядом причин: беспрестанными войнами, нарушавшими покой и благосостояние семьи, а также потребностью дать достойное образование детям – Василию (в иночестве Варлааму), Петру и Иустиниану. Дворянское происхождение Варлаама Леницкого ставили под сомнение уже современники писателя. В. Г. Григорович-Барский в путевых записках сообщает об исключении его и младшего брата Варлаама Иустиниана из Львовского иезуитского коллегиума за то, что они не сумели доказать свою принадлежность к шляхте[8].

Василий Леницкий родился, скорее всего, в 80-е годы XVII столетия. Он получил образование в Киево-Могилянской духовной академии, где изучал «словесные науки на латинском языке» и «окончив оныя, на самых высших классах философии и богословия поступил в монашеский чин»[9]. Ученый монах вскоре стал игуменом Густынского Троицкого монастыря, связанного с деятельностью Димитрия Ростовского[10]. Назначение Варлаама на этот высокий пост – свидетельство доверия к нему со стороны московского правительства, так как Густынский монастырь был одним из агентурных центров России, поставлявших информацию о положении дел на Украине и в Польше и осуществлявших связь с молдавскими господарями. Вероятно, за услуги, оказанные русскому правительству во время шведской интервенции, Варлаам Леницкий был назначен капелланом (домовым священником) фельдмаршала Б. П. Шереметева и в этой должности принял участие в Прутском походе 1711 года.

Находясь в ставке главнокомандующего, Варлаам был хорошо осведомлен о ходе военных действий, осознавал трагизм положения русской армии, попавшей в окружение, наблюдал за работой штаба во главе с Петром Первым и фельдмаршалом Б. П. Шереметевым. После подписания Прутского мира Варлаам был отправлен священником к сыну главнокомандующего, Михаилу Борисовичу Шереметеву, который находился в качестве аманата (заложника) у турок. Период с середины июля до конца сентября 1711 года Варлаам Леницкий провел в обозе турецкой армии, где размещались русские послы. Атмосфера переговоров с турками была столь напряженной, что дипломаты-заложники опасались за свою жизнь. В письме к

Б.П. Шереметеву от 13 ноября они признавались: «Истинно, государь, вне ума от превеликой печали и смертного страха обретаемся»[11]. Их свидетельство находит подтверждение в путевых записках Варлаама, где упоминается о «многих нуждах», которые приходилось терпеть русской делегации.

Вместе с турецкой армией, возвращавшейся из похода, обоз с посольством прибыл в Адрианополь. Здесь русские стали свидетелями свержения великого визиря Балтаджи Мехмед-паши[12]. После избрания нового визиря Юсуф-паши русская делегация продолжила путь до Константинополя, где Варлаам провел почти год, с ноября 1711 по сентябрь 1712 года. Когда отношения между Россией и Турцией нормализовались, Леницкий с разрешения послов, «исходатавших» ему фирман, отправился в путешествие, конечной целью которого было посещение Иерусалима.

Путевые записки Варлаама Леницкого, произведение художественно-документальной литературы, зафиксировали реальный маршрут и хронологию путешествия, «живописали» полный опасностей путь в Святую землю. 2 сентября 1712 года корабль с паломниками покинул Константинополь. Миновав Эгейское и Мраморное моря, через Дарданеллы он вышел в Архипелаг. Дальнейший маршрут был традиционным: Милитин, Хиос, Эфес, Патмос, Кос, Родос. Между Родосом и Иоппией корабль, на котором плыл русский паломник, попал в жестокий шторм: «...восташа премногия сопротивныя ветры, безмерно жестокия волны превеликия, яко попремногу и в корабль наливатися воде; блистания, громи страшныя и буря зелная, от нея же и ветрило корабленное преламася; и весма отчаяли быхом жития своего, носими превеликими волнами по морю день и нощь, от небес дождем великим окропляеми, от моря же наглыми волнами омочеваеми, ибо и во дни во облаках темных, аки бы в нощи, не видяще солнечнаго сияния, плавахом, ничто же более надеющеся, точию потопления» (л. 28– 28 об.)[13]. В Средиземном море корабль дважды подвергался нападению пиратов, но уходил от погони благодаря искусству капитана и выучке матросов.

5 октября паломник прибыл в Яффу, где, наняв лошадей, примкнул к каравану, отправлявшемуся в Иерусалим. Путь был полон опасностей: горная дорога так узка, «яко точию единою за едным возъможно со великим трудом шествовати по остром камени велблюдом», испытывая постоянный страх, «ибо арапи всегда в ней разъбивают разъторънувшихся на три

части ради тесноты богомолцов, которых и янычаре не возмогут усмотрити и уберечи» (л. 30).

В Иерусалиме и его окрестностях Варлаам Леницкий осмотрел главные достопримечательности, связанные с историей христианства: церковь Воскресения, Гефсиманию, Сионскую и Елеонскую горы, Вифлеем, Крестовоздвиженский монастырь, лавру Саввы Освященного и др. В Иерусалиме русский паломник прожил с 9 октября до 25 ноября, пока не получил известие об объявлении новой войны между Турцией и Россией. «Сущу же мне в святем граде Иерусалиме шесть недель и сия места святыя, вышеписанныя, посещающу и разсмотревающу, нечаянно прииде вестник с Цариграда, извествующе о несодержании и разъдружении мира сего между его царским величеством и солтаном турским» (л. 47 об. – 48), – вспоминал Леницкий.

Узнав о заключении русских послов во главе с П. А. Толстым, П. П. Шафировым и М. Б. Шереметевым в Семибашенный замок, Варлаам решил бежать либо в Венецию, либо в Египет, где бы его не смогли арестовать турецкие власти. В Яффе Леницкий договорился с капитаном французского корабля, что тот доставит его на Кипр, а там либо пересадит на венецианский корабль, либо «отдаст в протекцию» английскому консулу. Капитан сдержал слово, однако на Кипре паломник был неожиданно предан слугой. Этот человек, «жалея оставить своих родителей в Болгарской земле и опасаяся, не хотяше ехать в чуждые страны, – пишет Варлаам, – пойде тайно к начальствующему того села агы и сказа ему вся подробну, что аз человек русской, капелян послов московских» (л. 50 об.). Путешественник был заключен в тюрьму, где «сидях сам точию един, многия нужды, печали и глады терпяще, год целый и три месяцы» (л. 51). Позднее Варлаам рассказал одному из родственников, что он был брошен турками «в теснейшую яму», где от сырости «вся одежда на нем погнила»[14].

Освободиться из тюрьмы Варлааму помог случай: в местечко, в котором находился в заключении Леницкий, приехал на охоту английский консул. Узнав из письма паломника, написанного на латинском языке, о его горькой судьбе, консул оказал Варлааму моральную поддержку и материальную помощь. По дипломатическим каналам он переправил письмо узника в русское посольство в Константинополе. Так как Толстой, Шафиров и Шереметев были освобождены из заточения около года назад (22 марта 1713 года), великий визирь Алипаша приказал выпустить из тюрьмы и Леницкого, что состо-

ялось 1 марта 1714 года. Вернувшись в русскую резиденцию в Константинополе, Варлаам сел за работу над описанием своих странствований.

В создании произведения было заинтересовано русское посольство: «Хождение» Варлаама Леницкого служило своеобразным обвинительным актом турецкому правительству, рассказывая о нарушении им условий Адрианопольского мира. Видимо, поэтому книга была так быстро завершена – согласно данным некоторых списков, «Хождение» написано «в царствующем Константинополе» «году 1714 маия дня 25»[15]. Если учесть, что путь от Кипра до Константинополя занимал в то время в среднем две недели, то получается, что над произведением писатель-паломник работал в конце марта – мае 1714 года.

Отсутствие подробного рассказа о Иерусалиме и сведение центральной части «Хождения» к перечню религиозных святынь объясняется, вероятно, тем, что при аресте турецкие власти конфисковали у Варлаама путевые записки. Это заставило Леницкого воспользоваться при написании иерусалимского цикла очерков каким-то греческим проскинитарием, содержащим краткие сведения о достопримечательностях древнего города. Предельный лаконизм, фактографичность описания Иерусалима связаны не только с историей создания текста памятника и его публицистической направленностью, но и с особенностями соотношения документального и художественного начал в произведениях путевой литературы. Художественное доминировало в рассказе паломника о преодолении препятствий на пути к Иерусалиму и обратно, в легендарно-исторических фрагментах повествования о Святой земле. Документальное начало являлось определяющим в характеристике пространственно-временных реалий путешествия и объектов религиозного культа. Разумеется, что описание иерусалимских святынь требовало большей опоры на традиционное, этикетное, чем рассказ о необычной судьбе русского паломника.

В Россию В. Леницкий вернулся, скорее всего, осенью 1714 года вместе с послами П. Толстым, П. Шафировым и М. Шереметевым. Заслуги Варлаама на дипломатическом поприще были высоко оценены Петром Первым. По царскому указу капеллан московских послов в 1716 году получил назначение на игуменский пост второго по значению монастыря Украины – киевского Михайловского монастыря[16].

31 мая 1719 года Варлаам стал епископом Суздальским и Юрьевским[17]. Это назначение, видимо, было связано с необхо-

димостью держать под контролем деятельность царицы Евдокии Федоровны Лопухиной, постриженной под именем Елены в суздальском Покровском монастыре. При активном участии Варлаама в 1721–1722 годах проходят следственные дела крутицкого митрополита Игнатия, архимандрита суздальского Спасо-Евфимьевского монастыря Кириака, игумена Кузьмина монастыря Симона, обвиненных в оказании чести и различных услуг инокине Елене[18]. В мае 1721 года Варлаам Леницкий насильно постригает в монахини бывшую постельницу царицы Евдокии Анну Герасимову[19]. Опасаясь перемены политической ситуации в стране и мести опальных, Леницкий просит Синод перевести его в Черниговскую или Белгородскую епархию, мотивируя решение финансовыми трудностями. Синод расценил это прошение как «предерзостное» и грозил Варлааму лишением сана[20].

Судьба В. Леницкого была тесно связана с крупными историческими событиями петровской эпохи: с возрождением Суздаля после пожара 17 июля 1719 года, когда «мало не весь град погоре без остатку»; с перенесением мощей Александра Невского из владимирского Рождественского монастыря в Александро-Невскую лавру Санкт-Петербурга (1723); с коронацией императрицы Екатерины Алексеевны (1724); с погребением Петра Первого (1725)[21].

Из документальных источников 20-х годов XVIII века известно, что Варлаам Леницкий злоупотреблял властью, не раз был уличен в вымогательстве и взяточничестве, находился под следствием[22]. В 1722 году его обвинили «в непорядках» по управлению епархией, оштрафовали на 2500 рублей, лишили алмазного креста и золоченой митры. Пока шел следственный процесс, Варлаам, отрешенный от епископства, числился служителем при Архангельском соборе Московского Кремля. Через два года, в связи с приближающейся коронацией Екатерины Первой, Леницкий был амнистирован императором за прошлые заслуги перед русским правительством. 19 апреля 1724 года Петр Первый приказал Феофану Прокоповичу вызвать Варлаама Леницкого в Синод и предупредить, чтобы «таковых подозрителных и предерзостных поступок, за которые от Суздальской епархии был он отрешен, отнюдь не чинил под опасением истязания»[23].

Варлаам был назначен епископом во Псков, но туда не поехал, а добился перевода в Коломенскую епархию. О деятельности Варлаама на посту коломенского епископа извест-

но мало: он активно боролся с расколом, для чего выписал из столицы сыщика, который разыскивал тайных старообрядцев; вел большое строительство, обновляя архиерейский дом и обветшавшие церкви; ездил в Москву для консультации с докторами[24]. В Коломне Леницкого застала весть о смерти Петра Великого, в погребении которого он принял участие.

В период правления Екатерины Первой Варлаам прославился как писатель-проповедник, опубликовав «Слово в день великомученицы Екатерины» (СПб., 1726), небесной покровительницы императрицы. Эта проповедь имела успех, о чем свидетельствует широкое рукописное бытование произведения[25]. Для пришедшего к власти Петра Второго Варлаам был «тюремщиком» его бабки Евдокии Лопухиной, поэтому новый царь отменил решение Синода о назначении Леницкого в Переяславскую епархию и направил его в Астрахань, где в то время свирепствовала чума[26]. Прибыв на архиерейскую кафедру 15 сентября 1727 года, Варлаам основал резиденцию в пригородном Воскресенском монастыре, выезжая оттуда на службу в Астрахань только по воскресным и праздничным дням[27].

Варлаам Леницкий был человеком неуживчивого характера. В период правления Анны Иоанновны он стал архиепископом Пскова, но вступил в конфликт с Сенатом, не подчинившись изданному 5 марта 1737 года указу «О правилах, на основании коих брать в службу церковников, а также священно- и церковнослужительских детей и монастырских служителей»[28]. Леницкий выступил против призыва в армию 200 причетников из его епархии, подал представление в Синод, который, потребовав правосудия, тяжбу проиграл[29]. Архиепископ, противодействующий государственной политике, оказался неугоден правительству, и оно стало искать предлог для удаления его от дел. Кабинет-министру А.П. Волынскому было поручено изучить вопрос о «келейных доходах» Леницкого[30]. Псковские купцы подали на Варлаама жалобу, обвинив его в притеснениях. Подьячие Башилов и Мухин доносили правительству о нарушении архиепископом делопроизводства и законодательства. Синод обвинил Леницкого в том, что он «не воспоминал титула императорской фамилии и выражал мнение о необязательности для него панихид по монахине-царице Елене»[31]. Узнав об этом, Варлаам стал проситься «на увольнение по обещанию» в Киево-Печерский монастырь. 9 апреля 1739 года императрица подписала указ о его отставке.

Воспитанник «киевских Афин», великолепно образованный человек, знаток истории, литературы, иностранных языков, богословия, писатель и проповедник Варлаам Леницкий в каждой епархии, которой управлял, заводил учебные заведения[32]. В Суздале он основал школу, где было свыше ста учащихся. В Коломне организовал училище, число воспитанников которого сначала достигало 30, а в конце его архиерейства – 720 человек. В Астрахани по просьбе купцов и мещан Леницкий открыл Латинскую школу. Устроив экзамен преподавателям словесности и найдя их познания скудными, Варлаам просил Синод прислать выпускника московской Славяно-греко-латинской академии, хорошо владеющего латинским языком и разбирающегося в филологических науках.

Перебравшись во Псков, Леницкий реформировал местную семинарию. Вслед за открытием славяно-российских классов он основал латинскую школу, причем просил разрешения у Синода разместить ее в Святогорском монастыре. В 1732 году в школе при архиерейском доме обучалось 170 человек. Варлаам внимательно следил и за успехами питомцев, и за деятельностью преподавателей. Он потребовал у Синода строгого наказания для учителя Манассии, так как из-за его «неприлежного в обучении школьном смотрительства» «многие студенты разбежались, а сысканные показывали, что побег чинили от несносных побоев Манассии, держания занапрасно в цепях и обучения не против силы; один из бежавших в зимнее время на пути умер от хладу, а двое показали, что Манассия взял с них по 50 коп. и от школы уволил»[33]. Варлаам сумел из обычной архиерейской школы создать духовную семинарию, открыв в 1739 году высшие классы – философии и богословия[34]. Феофан Прокопович, находившийся в тесных личных и творческих контактах с Варлаамом Леницким, высоко ценил его заслуги в деле народного просвещения[35].

Варлаам жил в сложную и противоречивую эпоху, когда резко обострились столкновения между светской и духовной властями по вопросам управления страной. Леницкий был сторонником идеи превосходства «священства» над «царством» и последовательно проводил ее в жизнь. Где бы он ни появлялся, обязательно вступал в конфликтные отношения с представителями светской власти. Находясь в Суздале, он жаловался в Синод на городских чиновников, вмешивавшихся в финансовые дела архиерея, принимал активное уча-

стие в споре духовных и светских лиц по проблеме вотчинных владений, находился во враждебных отношениях с суздальским воеводой Постельниковым, приговорил к церковному наказанию судью Л. Толмачева, подьячих Я. Курбатова и П. Михайловского[36]. В Астрахани Варлаам обвинил губернатора фон Менгдена в «блудном житии» и превышении власти, а тот поставил в вину архиерею неслужение панихиды по императрице Екатерине Первой и упущения в епархиальных делах[37]. Во время следствия дьякон Иван Федоров показал, что «жил у епископа Варлаама в псаломщиках и знает, что епископ на Святой неделе ел мясо и птиц сам стрелял из ружья, бил своих людей до крови». В ответ на это Леницкий заявил: Федоров – лазутчик фон Менгдена, «роздьякон, вор и тат церковный»[38].

Верный своей привычке, Варлаам и «на покое» в Киево-Печерской лавре, продолжал вмешиваться в административно-духовные дела монастырских властей. На беспокойный характер Леницкого неоднократно жаловался печерский архимандрит Иларион. По его словам, «архиепископ... соборных братий, начав от наместника, всех матерно бранит, бесчестно поносит и похвалки произносит; когда его неутолимаго и беспокойнаго обхождения четыре епархии снести и удержать не могли, единой же обители вместить и удовольствовать его всячески невозможно»[39]. В Киево-Печерском монастыре Варлаам Леницкий прожил недолго. 8 января 1741 года после непродолжительной болезни, не оставив завещания, он умер и 10 января был похоронен архиепископом Рафаилом Заборовским в пещере Феодосия Печерского. Оставшиеся после Варлаама Леницкого книги на латинском языке (91 том) поступили в библиотеку Киевской духовной академии[40].

Творчество Варлаама Леницкого было созвучно эпохе петровских преобразований. Как и многие писатели-путешественники переходного от Средневековья к Новому времени периода, он не являлся профессионалом в литературном деле. Созданные им произведения носили публицистический характер, были связаны с конкретными религиозно-политическими задачами времени. Вместе с тем путевые записки Варлаама Леницкого свидетельствуют об остроте ума и наблюдательности автора, его начитанности и эрудиции, умении вести рассказ увлекательно и сюжетно напряженно, с обилием художественных деталей описывать виденное и пережитое во время странствий по христианскому Востоку.

К настоящему времени в центральных и областных архивохранилищах России и Украины удалось выявить следующие списки «Хождения в Святую землю» Варлаама Леницкого:

1. ЦНБ АН Украины. Собр. Историко-филологического института кн. Безбородко. № 36. Ркп. 10–20-х годов XVIII в. (вод. зн. – типа Лауцявичюс, № 77 – 1714; № 78 – 1704); 8° (15,5 × 9,5); 67 лл.; полуустав. В заглавиях и заглавных буквах киноварь. На л. 1 – примитивная заставка и инициал растительного типа, выполненные черными чернилами. Переплет – картон в коже с тиснением.

На верхней и нижней крышках переплета сохранились наклейки и записи с номерами рукописи: «№ 2179», «Н.. 56», «277», «Библиотека и.-ф. института кн. Безбородко. 36. Рукописи. Отд.», «ААЗ 2183». По полям л. 2–18 идет владельческая запись: «Сия книга, называемая Путник, принадлежит Петру. 1806 года декабря 3 дня подписал...». На обороте нижней крышки среди других помет имеется владельческая запись: «Книга (Добродеева Хоменкина?)».

Список дефектный, так как конец рукописи утрачен; текст сохранился до слов: «Он же, сказывая подробну о всех, сказа и о моем слузе, како, пришедшу из Иерусалиму, прия веру турецкую, и вся приключившаяся...». Условное обозначение списка – К (Киевский).

2. РГБ. Ф. 178 (Музейное собр.). № 3111. Рукопись-конволют: «Сказание о Соловецком монастыре» (л. 1–24 + V) – 30–40-х годов XVIII в. (вод. зн. – Клепиков, I, № 785 – 1734–1741) и «Путник иеромонаха Варлаама» (л. 25–53 + II) – 20-х годов XVIII в. (вод. зн. – Клепиков, I, № 1175 – 1719); 4° (20,3 × 15,8); 60 л. (53 л. + VII чист.); скоропись, близкая к полууставу, двух почерков. По нижним полям второй части рукописи идет буквенная нумерация тетрадей: три тетради по 8 листов и одна (последняя) – в 6 листов. Инициалы тонкие киноварные, в заглавиях – киноварь. Переплет – картон в бумаге с кожаным корешком.

На корешке бумажная наклейка с номером «3111». На верхней крышке владельческая запись: «Сия тетрать Федора протод(накона?)... Якимова... 80-го (?) года генва(ря?) 14 дня». На обороте верхней крышки карандашная запись: «82 [40]» (цена рукописи?), ниже запись чернилами: «1889 г. от Евг. Ив. Якушкина. Вход. № 3111». На л. VII об. среди частично затертых записей: «Петр Донской полка взет з Дава... села». На л. V об. и

л. 25 – записи карандашом и чернилами, связанные с публикацией «Путника».

Текст произведения акцентированный. Условное обозначение списка – О (Основной, положен в основу публикации текста «Хождения»).

3. ГАТО (Государственный архив Тверской области). Ф. 1409. Оп. 1. № 132. Сборник 20-х годов XVIII в. (вод. зн. – Клепиков, I, № 1175 – 1719); 4° (20,5 × 15,8); 119 л.; скоропись. Переплет – картон в коже. На корешке имеются наклейки: «Тв. М. № 3174», «132»; на л. 1 – штамп «Тверской музей № 132». В рукописи сохранились владельческие записи: «Сия книга Колязинскаго уезду Жабинскаго стану села Леонтьевскаго после умершаго священника Иякова Трофимова сына ево дьячка Ивана (Яковлева?) ево собственная» (л. 16); «Сия книга, глаголемая Луцидариус, Колязинскаго уезда Жабинскаго стана села Леонтьевскаго дьячка Ивана (Яковлева?) сына Новоселова его собственная» (л. 50 об.); «Сия книга Калязинскаго уезду Жабинскаго стану села Леонтьевскаго после умершаго священника Иакова Трофимова сына его сына Василья Яковлева. Естли эту книгу кто найдет или украдет, то будет проклят. 1789 год» (л. 51, 53 об., 54 об., 111 об.); «1791 года месяца декабря десятаго дня Колязинскаго уезду Жабинскаго стану священника» (л. 51).

«Хождение» Варлаама Леницкого занимает л. 112 – 119 об.; список дефектный, недостает конца, текст обрывается словами: «Престол патриарха Александрийскаго». Условное обозначение списка – Т (Тверской).

4. БАН 26.3.68. Рукопись 50-х годов XVIII в. (бум. 1750, 1752, 1753); 4° (21,5 × 17,0); 24 л.; скоропись. Без переплета. На л. 24 об. сохранилась запись, выполненная красным карандашом, – «1011».

Список дефектный, утрачены последние листы рукописи. Кон.: «Описание Назарета. 1. Церковь Благовещение Пресвятей Богородице. 2. Олтарь святаго преподобнаго Иосифа, обручника Пресвятей Богородицы...». Условное обозначение списка – П (Петербургский).

5. РГБ. Ф. 310 (собр. Ундольского) № 1221. Рукопись 50–60-х годов XVIII в. (вод. зн. – Клепиков, I, № 749 – 1756, 1765); 4° (20,7 × 16,8); 36 л. (2 чист.); полуустав (в заглавиях и перечнях святынь) и скоропись. Инициалы тонкие киноварные, в заглавиях – киноварь. Переплет – картон в бумаге с кожаным корешком. На корешке и верхней крышке бумажные наклей-

ки с номерами «1221», «1221. 80 пр. 4», экслибрисом Московского Публичного и Румянцевского музеев и пометами «В. Ундольского». На нижних полях рукописи сохранилась владельческая запись: «Сия книга Сретенскаго сорока церкви Воздвижения Честнаго Креста Господня, что на старых убогих домех, диакона Феодора Логинова, писана своею рукою» (л. 1–19), а также сделанная позднее приписка: «после бывый при церкви Святыя мученицы Параскевы, что на Пятницкой, диаконом же» (л. 20–27).

Текст «Хождения» акцентированный. Условное обозначение списка – М (Московский).

При издании памятника не были учтены следующие списки: ГИМ. Собр. Барсова № 1780, собр. Вострякова № 1270; РГАДА. Ф. 18 (Духовное ведомство) № 27.

При публикации текста, осуществленной по пяти спискам (О, К, Т, П, М), не фиксировались разночтения фонетико-орфографического порядка (нощь–нощъ, несколько–несколко, монастырь–монастир, узкий–уский, повратихом–поворотихом, на бреге – на брезе, корабль–карабль, построена–построенна и т. п.) за исключением написания имен собственных и заимствованной лексики. Древняя орфография была упрощена: «ъ» в конце слов опущен, но сохранен в середине; буквы «ѣ», «і», «ѳ», «ѡ», «ξ», «ψ» заменены соответственно «е», «и», «ф», «о», «кс» и «пс». Титла раскрыты, выносные буквы внесены в строку. Кириллическая нумерация передана арабскими цифрами. Пунктуация соответствует современным нормам, текст членится на предложения и абзацы исходя из его содержания. Границы между листами рукописи, в том числе между лицевой и оборотной сторонами листа, отмечаются разделительным знаком //. Исправления и дополнения, внесенные в основной текст, выделены курсивом и оговорены в разделе «Разночтения».

ТЕКСТ

(л. 25) [1]Року 1711[2].

Аз, иеромонах Варлаам, бывши[3] при его сиятелству[4] господину[5] фелтьмаршалу[6] Борису[7] Петровичю[8] графу[9] Шереметеву[10], свидетелствованному[11] кавалерс[12] Малтийскому[13], [14]за капеляна[15], по состоянию[16] мира над[17] Прутом и[18] с турками[19] [20]по указу[21] его царского пресветлаго[22] величества был[23] послан от вышепомянутого[24] фелтьмаршала от реки Прута во обоз турецкий з[25] некоторым пашею на службу ко их превосходител-

ству[26] господам[27] полномощным послом его царского[28] пресветлаго величества господину Петру Павловичу[29] минестру[30] боруну[31] Шаферову[32] и господину Михайлу[33] Борисовичю генералу[34] графу Шереметеву[35], до которых приспевши[36] и[37] много[38] время в обозе турецком умедливъши[39], на различных местах[40] пребывающе[41], начениие от июля[42] 11[43] даже до [44]октовриа [45]последних чисел[46], // (л. 25 об.) месяца[1] октовриа [2]дня 29[3], и со всею армиею турецкою и[4] визером[5] Магмет[6]-пашею приидохом во град турский[7], нарицаемий Андрианополь[8].

В том[9] граде стоявше[10] чрез две неделе по[11] опровержении[12] визера[13] старого а по обрании[14] новаго, и[15] яхомся пути до царствующаго града Констянтинополя[16], и Божиею помощию достигохом оного месяца ноемвриа[17] дня 20-го[18], [19]на предпразднество Воведения Пресвятыя Богородицы[20]. В нем же многия нужды претернехом[21] даже до окончания [22]мира с турками[23].

По содержанию[24] же мира с турками, имуще аз давно намерение и обещание местом святым поклонитися[25] в святом[26] граде Иерусалиме а к тому усмотревши благополучное время ко исполнению обещания моего, бил челом их превосходителъствам господам[27] послом и молил[28] их о моем намерении, в святый град Иерусалим дабы мя[29] отпустили, которые по любви[30] *своей*[31] // (л. 26) и милости господской не презрели прошения моего, но со усердием в святый град отпустили, и[1] не точию деньгами и всякими [2]на путь[3] доволствиями[4] ударили[5], но и ферман[6] у салтанского[7] величества турецкого исходатайствовали[8], дабы [9]мне можно[10] было[11] без всякого опасения так[12] до святаго[13] града Иерусалима шествовати, яко[14] и въспять, без въсякой опасности и задержки[15] в царьствующий град[16] Константинополь возвратитися.

И тако аз, получивши желаемое а[17] одержавъши[18] ферман[19], яхся [20]с прочиими пелгримами[21] морскаго плавания[22] Божиею убо[23] помощию и молитвами Пресвятыя Богородицы и господинов[24] послов изволением[25]. Возложивши[26] все упование на управителя Иисуса Христа, [27]месяца септемвриа дня въторого[28] отпустихомся от брега[29] констянтинополскаго[30] на море и, благополучным и тихим ветром убежавши[31] миль сто, приплыхом[32] ко Текардазе[33]. // (л. 26 об.) иже[1] по-греческому[2] нарицается Родостой[3]. Сей город расположен есть под горою на бреже морском. В нем же много[4] обитает турков и христиан.

В том граде несколко часов *отдохнувши*[5], паки[6] яхомся плавания до единной веси, *нарицаемой*[7] Кутале[8], в нем[9] же точию сами[10] христиане обитают. С Тенердаги[11] до Куталь[12] миль 15.

обаче под сею[13] весею быхом[14] во великой беде и нужде, чрез всю нощь носими жестокими и[15] противными ветры между волнами морскими, но Божиим защищением[16] спасохомся от потопления.

С Куталий[17] поидохом в Талипол[18]-городок миль 45. В том городку [19]бяше некогдась[20] сам благочестивый царь Константин и[21] хотяше на оном месте Цариград[22] сооружити[23], но ради скудости месца не соизволил.

З[24] Калиполя[25] паки яхомся морскаго плавания до кастеле[26], или фортеции[27], морем зело узким миль 40. Оная кастеля[28], [29]по-турски[30] Богаз[31] нарицается[32], построена есть от турков *з*[33] // (л. 27) обоих стран брегов морских ради обережения[1] Цариграда[2] от малтезов и от[3] венициан[4]. В ней же обретается пушек множество[5], малых и великих[6], караул велик, стрегущ[7] проезду днем и нощию. С той кастели[8] поидохом во[9] вторую миль 17[10]. В ней[11] же такожде, якоже и в первой, из[12] с[13] обоих стран брегов пушек премножество обретается.

[14]С тех[15] Богазов[16] вышедши на море болшое, повратихом[17] вълево, оставше[18] путь въправо[19], ко святой[20] горе Афонской[21], яже отдалече дается[22] видети, и приидохом в Трою, или в Троаду[23], миль 15, яже прежде когда[24] и[25] град бе[26] превелик, греческими и латинскими историками[27] описаный. В нем же святый апостол Павел Христа проповеда[28] и Евтихиа[29]-отрока, падшаго[30] из[31] окна, воскресил, яко Деяниа[32] святых апостол повествует[33]. [34]Ныне же весма[35] есть пуст и ничто же в нем[36] обретается, кроме[37] един[38] фунгдамент[39], прочее[40] же от Трои. //

(л. 27 об.) Поидохом в Митилин[1]-остров миль 40. В нем же опочивают мощи святаго Георгиа, митрополита Милитинского[2]. Под сим[3] островом бурею презелною [4]носими бехом и[5] волнами всю нощь[6], но молитвами Пресвятыя Богородицы спасохомся от погибели и поидохом, радующеся, в Хию миль 100. Хия[7] же, или по-турску[8] Сакиз[9] нарицается[10], – град велик на острове великом. Здание[11] в нем [12]древнее греческое[13], премножество же[14] в себе имеет лимонов и виноград[15].

Оттуду яхомся плавания в Ефес[16] миль 160[17]. В нем же обретается гроб святаго апостола и евангелиста Иоанна Богослова, от него же [18]богомолцы възимают[19] прах на исцеление всякой болезни. Таможе[20] есть и[21] пещера святых седма[22] отрок[23], 362[24] годы[25] *спавших*[26], иже[27] уснуша при [28]цари Декии[29], воставше[30] же при цари Феодосии, и ныне в той[31] пещере опочивают.

От Ефесу[32] поидохом до Патми[33]-острова миль 50, идеже святый Иоанн Богослов святое Евангелие написал[34]. От Пат-

му[35] миль 12 приидохом в [36]город Поту[37], // (л. 28) по-турску[1] именуемый[2] Станков, идеже мало *отдохнувши*[3] и паки яшася[4] плавания, чрез миль 250[5] приидохом[6] в Родос[7]. Родос[8] же град бяше прежде малтейский[9], сооружен на устии великого моря, ныне[10] обретается во владении турском, от Иоти[11] разстояние имуща[12] миль 600.

Мы же месяца семптевриа[13] [14]дня 27[15] отпустихомся от брега Родоскаго[16] на море великое на нощь с пятманадесять[17] кораблями турскими[18] и з[19] едным[20] галиотом[21]. Пловущу[22] же [23]ту всю[24] нощ, рано, на въсходе[25] солнца, въпадохом[26] в разбойники малтезския[27], обаче защищением Божиим спаслися от них, ибо ради множества кораблей не дерзнуша на нас ударити и на[28] левую страну от нас уклонишася. Мы же поидохом, благодаряще[29] Бога, сохраншаго нас от них, во путь свой.

Прешедшу[30] же оному дню а[31] наставшей нощи Божиим попущением найде на нас печаль нечаянная и беда горее[32] первыя[33], ибо восташа премногия сопротивныя ветры, [34]безмерно // (л. 28 об.) жестокия[1] волны превеликия[2], яко попремногу и в корабль наливатися воде; блистания[3], громи страшныя[4] и буря зелная, от нея же и ветрило корабленное[5] преламася[6]; и[7] весма отчаяли[8] быхом[9] жития своего, носими[10] превеликими волнами по морю [11]день и нощь[12], от небес дождем великим окропляеми[13], от моря же [14]наглыми волнами[15] омочеваемии[16], ибо и во дни во облаках темных[17], аки бы[18] в нощи, не видяще[19] солнечнаго сияния, плавахом[20], ничто же более надеющеся[21], точию потопления. Бог же милосердый (его же молихом со слезами), видевъше[22] печаль нашу премногу, услыша глас плача и моления нашего, избави нас от погибели[23], утешивши[24] ко вечеру на вторую нощь ветры и волны морския и подавши нам солнечное сияние[25].

Ему же мы[26] возблагодаривши за наказание, поидохом[27] помощным ветром во путь свой, радующеся. Пловущим[28] же нам [29]ко Иопии[30] дней[31] седмь и уже неподалече [32]к ней приближающимся[33], *яко*[34] // (л. 29) и горы Иопийския мощно бяше видети, паки въпадохом в разбойники, но Божиим защищением и от сих избавихомся[1], ибо ради сопротивных ветров не возмогоша нас достигнути[2].

Мы же, убежавши от них, того же дня, месяца октовриа 5[3], приидохом ко брегу Иопийскому[4]. Изшедше[5] из[6] корабля, вънидохом во град Иопию[7], радующеся и веселящеся[8], благодаряще Бога, сохраншаго нас от всех волнений и злоключений морских. Иопия[9] же град древний, – по-французу[10] нарицает-

ся[11] Яфа[12] сего ради, иже[13] [14]по историам греческим[15] и[16] латинским сооружен от Афета[17], сына Ноева, – разположен[18] же по[19] тую сторону[20] Белого моря на брегу морском на горе. В той Иопии[21] святый апостол Петр во первых Христа Спасителя проповеда, пребывающе[22] у Симона Усмаря, идеже[23] и плащаница оному с небесе[24] изыде[25], яко Деяния святых апостол свидетелствуют[26]. И доныне храмина Усмаря[27] есть цела[28], ничим же[29] не вредима, // (л. 29 об.) на брезе морском, понеже[1] з[2] великого каменя есть сооружена[3]. От Иопии[4] же лежит [5]путь до святаго[6] града Иерусалима дванадесять часов.

В оной[7] Иопии[8] отдохнувши[9] два дни, заплативши турком поголовщину, от всякого человека по пол-осма лева давши[10] а[11] нанявши верблюды[12], мулы[13], ослы, пондохом и[14] з янычарми[15] (которые от иерусалимского паши[16] ради опасности от арапов присылаются) в град, нарицаемый Рама. Сей град Рама растояние месца имеет от Иопии[17] четыре часа. В той[18] Раме[19] есть церковь Святаго [20]великаго мученика Георгиа[21], или монастырь. В том монастыре[22] путницы отдыхают[23] ради воды, обаче з великою боязнию от арапов.

З[24] Рамы[25] вышедши[26], идохом чрез поле[27] три часы[28] зело путем удобным и нетрудным, аще и[29] несколко[30] обретается и пригорвъков[31]. Последи же приидохом к горам зело превысоким, между которыми *обретается*[32] // (л. 30) ров превелик, аки бы разселина некая между горами, и есть зело[1] узская и тесная, имущая[2] в себе древ премножество[3] смоковных, такоже[4] уска, яко точию единою[5] за едным[6] возъможно со великим трудом шествовати по остром[7] камени[8] велблюдом[9]. В той разселини наиболший[10] [11]обретается страх[12], ибо арапи[13] всегда в ней[14] разъбивают разъторънувшихся[15] [16]на три части ради тесноты[17] богомолцов, которых и[18] янычаре[19] не возмогут усмотрити[20] и[21] уберечи[22]. Оным ровом [23]идохом тесным[24] час един[25] и приидохом ко мечету[26] турскому, идеже кладязь выкопан ради прохлаждения путников глубок, имущь[27] в себе хладную[28] [29]воду и здравую[30].

Оттуду[31] поидохом онем же ровом, по великом[32] камени[33] поднимаючися[34] на гору два часа[35], и достигохом Еммауса[36], о нем же[37] евангелист Лука повествует: «Грядущим Луце[38] и Клеопе[39] в Емъмаус[40], *явися*[41] // (л. 30 об.) им Христос[1] [2]на пути[3] и познася има во преломлении[4] хлеба». Емъмаус[5] же[6] пуст[7] есть, и[8] церковь раззорена даже до самых окон, точию несколко хаток[9] арапских обретается в нем[10]. Вода же за церковию[11] зело здрава, и ради ей[12] [13]путницы отдыхают[14]. Село же Еммаус[15] под горою.

З Еммауса[16] шествовахом неудобъпроходимыми[17] горами, каменистыми[18] рвами[19] два часа до святаго града Иерусалима. Изъшедши[20] же з[21] Еммауса[22], дается[23] видети гора, зело превысока, Святаго пророка Самуила по правой стороне, на которой и[24] церковь [25]некогдась во имя его[26] бяше[27], но[28] ныне[29] есть пуста и разорена.

Пришедшим[30] же[31] на гору Поклонническую[32], аки бы за версту от святаго града Иерусалима, се внезапу дадеся нам видети весь[33] святый[34] град Иерусалим: въ первых[35] дом Давидов, гора Елеонъская, гора Сионская[36], Святая Святых и прочая[37] святая места, еже *увы* // (л. 31) *девше*[1] вся[2] путницы и[3], зълезше с верблюдов[4], мулов[5] и ослов, начаша[6] покланятися [7]местом святым[8] пострадавшаго и воскресшаго Христа, Спасителя нашего, припадающе к земли любезне[9], лобызающе от радости же[10] и веселия, слезами, аки бы от источника каковаго[11] истекающими[12], заливающеся[13]. Увидевши бо сей [14]град святый[15] не возможет[16] поистинне[17], аще бы кто и окамененное имел[18] сердце, от плача и слез воздержатися[19], разсуждающе свое недостоинство таковые святыя места зрети и видети, идеже Христос, Спаситель наш, родитися, воспитася, крестися, пострада, от мертвых воскрес[20] и на небеса возънесеся.

[21]Поклонивши же ся[22] на той горе святей[23] доволно, со слезами свое[24] недостоинство оплакали[25], въси путницы пешо[26] градут[27] ко вратом святым Иерусалимским. Из них же исходят во сретение[28] путников[29] граждане же[30] иерусалимские: иеромонахи, // (л. 31 об.) священницы[1], диаконы, монахи и всякаго пола[2] христиан, мужеска и женска, от мала[3] до велика, с великою радостию и веселием, друг друга лобызающе, приветствуют и поздоровляют и тако[4] з[5] великим[6] утешением во врата Иерусалимские въводят, идуще мимо дом[7] Давидов[8], оставляюще его [9]по десной[10] стране[11], такожде и Святая Святых, налево[12] идут ко вратом[13] церкве велицей Воскресения Христова.

[14]Из оных[15] же[16] врат вне монастыря исходит путником во сретение[17] сам[18] патриарх, аще обретается в святем граде Иерусалиме, аще же[19] ни[20] – епитроп[21], или наместник патриаршиЙ, с митрополитами и с всею братиею[22] путников приветствуют и поздоровляют. [23]По приветствии[24] же с радостию и с пением поюще[25] «Достойно есть» и[26] въводят путников в монастырь Воскресения Господня, последиже в церковь, не в тую[27], идеже есть Гроб Господень, но в особственную[28]. Таможе[29], вшедши, [30]станет *диакон*[31] // (л. 32) на имбоне[1] посреди[2] церкви[3], глаголет ектению[4] за патриархов[5], за путников и за всех православных

христиан. По отпусте же, изведши[6] оных[7] из церкве, разводят путников по келиам отдыхати, даже до трех дней.

Во утрие же[8], время[9] утреннего пения, егда начнут пети канон, приходит ключарь[10] Великия церкве, или склисиарх[11], всем путником раздавши[12] зажженныя[13] свещи, приводит их к Святым въратом[14] Воскресения Господня, идеже есть Гроб Господень, от турков[15] заключенным[16] [17]и запечатленным[18]. Тамо путницы покланяются, с любовию[19] лобызающе, таже[20] прикладываются[21] ко столпу, сущему ошуюю при Святых въратах[22], от него же[23] огнь изиде за святейшаго патриархи[24] Феофана[25] в то время, егда[26] армени[27] бяху Гробом Господним [28]от турков завладели[29]. Седящу бо[30] оному патриарху вънавечерие[31] Воскресения Христова[32] под оным[33] и плачущуся[34], *се*[35] // (л. 32 об.) вънезапу разъседеся столп мраморный от низу даже до самой серодки[1] столпа, и[2] огнь из[3] оной разъселины изыйде, а не из Гроба Господня, [4]на постыдение и на посрамление[5] треклятым арменом[6], [7]в котором-то столпу[8] доныне всем путником тая разъселина есть зрима и видима[9], вся огнем есть вызъжена[10], обгорена[11] [12]и окуренна[13]. И оттоле треклятые армени не похотеша Гробом Господним владети[14], но отдаша греком [15]во время[16] Воскресения Господня[17] предначалствовати.

От того ж столпа приводят на оное место покланятися[18], идеже Христос Спаситель во воскресении своем во первых явися Марии Магдалине[19], глаголюще[20]: «Жено[21], не прикасайся[22] мне». Сие святое место от врат Святых аки бы тридесять ступеней, и на нем зъделано[23] престол, и[24] на престоле написана икона Христа Спасителя, стояща и *отвраща* // (л. 33) *ющася*[1] Марии Магдалины[2].

И[3] от сего места *приводят*[4] кланятися в церковь Святаго Иакова[5], [6]брата Господня. От церкви Святаго Иакова[7] въводят в церковь Преподобной[8] Марии Египетской[9] одесную врат[10] Святых, идеже пред иконою Пресвятыя Богородицы обещася покаятися и более[11] не согрешати. Оттуду въводят[12] в церковь Святаго[13] Авраама, патриарха[14] старозаконнаго, идеже хотяше заклати сына своего Исаака[15] и вознести на жертву Богу живу. Сие[16] святое[17] место от горы Голгофы[18], идеже Христос, Спаситель наш, распятся, неподалече, точию аки бы на четыри[19] лактя[20]. Отсюду паки приводят в церковь на конец утренняго[21] пения. По пении[22] же утреннем[23] непосредственно [24]начинают без расхода[25] божественную[26] литургию[27]. По литургии[28] же повелевают кланятися святым иконам и пред оным окном, иже[29] есть прямо Гроба[30] *Господня*[31]. // (л. 33 об.)

Последи же приводят в трапезу[1], или во умывалницу[2], идеже умывают нозе всем путником[3]. Сия трапеза есть велика[4]; кругом лавы мрамурные[5], коврами засланые[6]; посреди[7] стол; на столе распятие Господне и[8] икона, [9]на ней же[10] Христос Спаситель[11] написан умывающый[12] нозе[13] учеником своим и утирающий[14] лентием; над столом[15] кандило болшое, висящое, сребряное, со свещами зазженными. Накадивъши[16] же[17] смирною и[18] фимиамом[19] трапезу доволно, повелевают въсем путником кругом у[20] трапезы[21] сести[22] по лавах[23]. Сами же, множество иеромонахов, священников[24], диаконов и иных чинов, в первых прочтут Евангелие умовению ног Христа Спасителя, потом же начнут[25] пети стихеры[26] умовению[27] ног, егда Христос, Спаситель наш, умываше[28] нозе учеником своим и апостолом. И в оное время бывает не без слез и[29] плача, *егда*[30] // (л. 34) два монаха[1] приходят, един по единому, со великим благоговением и страхом, препоясавшесь[2] епиндитами[3], имуще[4] в руках своих сребряные умывалницы[5], воду и мыло[6], припадают к ногам путников и начинают оных[7] раззувати з сапогов [8]или з[9] сандалов[10]; посем же умывают[11] обе нозе, припадше[12] на колене и отирающе[13] лентием со усердием, ногу десную лобызающе. [14]Сие[15] же творят мужеску[16] полу, а женскому точию руце умывают[17]. Омывше[18] же нозе[19], паки кадят фимианом[20] благовонным[21], изливающе[22] на руце путником[23] из сребрянаго сосуда рожевую[24] водку, ею же путницы [25]сами себе[26] умывают лице, и[27] очи[28], и руце.

[29]Совержившe же сие[30], иеромонаси и священницы мирския, поздравивше[31] путников, со благоговением[32] и со веселием в святую трапезу приводят, идеже поставляется[33] по чашице водки, боб вареный[34], или[35] сочиво, рижовая[36] каша, маслины, сыр, редка едина и по лимону // (л. 34 об.) единому; испивают же и[1] по четыре[2] чашице[3] вина, инии[4] же и[5] по шесть[6]. Сим же[7] образом во[8] всех[9] манастырях[10] иерусалимских[11] поставляется трапеза и подается путником. Рыбы же никогда не бывает, понеже, сказуют[12], яко зело в ней скудость и[13] недостаточество имеют.

Уписавши[14] же своя[15] имена в помянник[16], доволное число въсяк по своей[17] силе денег[18] давши, востают от трапезы и, благодарение Богу воздавши[19], расходятся вси путницы по своим келиам. В них же обитают[20] до триех[21] дней[22], нигде не исходяще[23], кроме единой церкве, а по триех[24] днех разводят путников по манастырям[25], дающе им келлии. В них же живут даже до Светлаго [26]Воскресения Христова[27], ходяще по [28]всех святых местах[29], со страхом[30] и со благоговением[31] кланяющеся.

По малем[32] убо времени, отдохнувши в келлиах а мзду довольну[33] давши паши[34] иеросалимскому[35], абы[36] отворил врата Святыя у[37] Воскресения Господня, и[38] приводят // (л. 35) путников поклонятися[1] Гробу Господню, горе Голгофе[2], на ней же Христос, Спаситель наш, [3]на кресте[4] распят бысть и кровь свою пречистую[5] излиявый[6], а грехи наша[7] омывый, и[8] прочим[9] всем святым местом, иже зде суть описанные[10].

Описание церкви Воскресения Господня со всеми святыми ея местами

Сия убо[11] церковь Воскресения Господня единою стеною каменною ограждена; содержит же в себе нарочитыя[12] три церкви: первая – [13]Гроб Господень[14], вторая – Горы Голгофы[15], третия – Воздвижения[16] Честнаго Креста Господня[17].

1. [18]Церковь Гроб Христа Спасителя, или каплица[19] Гроба Господня. 2. Внутрь[20] каплицы[21] Гроб Господень. 3. Каплица[22] Аггела Господня. 4. Внутрь каплицы[23] камень, на нем[24] же аггел[25] Господень седяше, отваливши от Гроба Божия. 5. Столпы окрест Гроба Господня мраморные[26]. 6. Вход в Гроб Господень. 7. Место, идеже Христа, Спасителя // (л. 35 об.) нашего, с креста снемши, миром помазавши, плащаницею[1] обвиша[2]. 8. Место, идеже жены[3] зряху прямо Гробу[4], где Его полагаху. 9. Место, идеже Христос Марии Магдалине[5] явися. 10. Каплица[6] Марии Магдалины[7]. 11. Гроб святаго Иосифа, иже от Аримафея[8]. 12. Врата Святыя церковныя. 13. Царское святилище[9] Константиново[10]. 14. Дванадесять столпов [11]числом на[12] дванадесять[13] апостолов. 15. Олтарь Великий[14]. 16. Олтарь Триех[15] царей[16]. 17. Престол[17] патриарха[18] Констянтинополскаго[19]. 18. Престол[20] патриарха[21] Александрийского[22]. 19. Престол[23] патриарха[24] Антиохийского[25], ныне же Иеросалимского[26]. 20. Пуп[27], или Средствие земли[28]. 21. Олтарь пред Гробом Господним. 22. Узилище, или темница, Христа, Спасителя нашего. 23. Каплица[29] Писания титлы на Крест Господень. 24. [30]Разделение[31] ризи Господней[32]. 25. Каплица[33] Поругания Христа Спасителя.

[34]Церковь Святой горы Голгофы: 26. Место, идеже Христос Спаситель распят бысть. 27. Место, *идеже*[35] // (л. 36) Пресвятая Богородица стояла[1] с Иоанном Богословом, егда[2] Спасителя распинаху. 28. Место, идеже Христа Спасителя [3]на кресте[4] прибиваху[5]. 29. Разселина горы Голгофы[6]. 30. Место, идеже Пресвятая Богородица с Иоанном Богословом[7] стояста под[8]

крестом, егда[9] Спасителя [10]на кресте[11] распяша[12]. 31. [13]Вход на гору Голгофу степеней 15. 32. [14]Вход на гору Голгофу степеней 17. 33. [15]Каплица Адамова, идеже его глава[16] положена бе. 34. Гроб[17] Годифреда[18], царя Иерусалимскаго. 35. Гроб Балдия[19]-царя. 36. Гробы и[20] иных царей Иерусалимских. 37. Гроб Мелхиседека[21].

[22]Церковь[23] Воздвижения Честнаго[24] Креста Господня: 38. Вход в церковь Воздвижения Креста Господня. 39. Место, идеже Крест Господень обретоша. 40. Каплица[25] Святой[26] Елены[27]. 41. Олтарь Добраго разбойника. 42. Каплица[28] Пресвятыя Богородицы явления[29]. 43. Олтарь великий римский Божественнаго тела и крове Господней[30]. 44. Олтарь Биения и ругания Господня. 45. Место, идеже // (л. 36 об.) Крест Господень познанный[1] был от царицы Елены[2].

Сия же вся места суть особственная[3] в[4] церкви велицей Воскресения Господня, [5]обретают же ся[6] [7]в ней[8] многих вер и[9] особственныя[10] пределы: [11]греческий, римский[12], [13]кофский, арменский[14], маронитский[15], несторианский[16], арианский[17].

Строение же церкви зело старое[18], благочестивою царицею Еленою зиждаемое[19]. Посреде[20] церкве – Гроб Господень; прямо[21] Гроба на 15 степеней[22] – Средствие[23] земли[24], просто[25] же Пуп[26] именуемый; прямо Средствия – церковь греческая; внутрь же церкви кругом пределы различных вер. Глава на церкве над самым Гробом Господним ничем[27] же не покровенна, точию решоткою, или фратою[28] железною, заслонена.

[29]Поклонивши же ся[30] всем святым местом[31] [32]в церкве[33] Воскресения Господня и в ней преночовавши[34], рано святой литургии[35] выслушавши[36], иные путницы оставляются[37] в той же церкве Воскресения на несколко дней[38] *или*[39] // (л. 37) недель[1], всяк по своему произволению Богу молитися, а иные исходят ис церкви, юже турки[2] в том же часе затворят[3] и запечатлеют[4], и росходятся в своя келлии[5] по манастырям.

Монастыри [6]же внутрь[7] Иерусалима[8], в самом святом граде, сия суть: 1. [9]Воскресение Господне[10], монастырь великий. 2. Святаго Авраама, идеже хотяше[11] сына своего Исаака[12] принести на жертву. 3. Святаго архистратига[13] Михаила. 4. Святаго чюдотворца Николая[14]. 5. Святаго великомученика Димитрия[15]. 6. Святаго великомученика Георгия[16]. 7. Благовещение[17] Пресвятыя Богородицы[18]. 8. Святыя великомученицы Варвары девичий[19]. 9. Святыя великомученицы Екатерины[20]. 10. Преподобнаго отца нашего Евфимия Великаго. 11. Святаго Иоанна Предтечи. 12. Святаго и евангелиста[21] Иоанна

Богослова. [22]Церковь[23] Святаго Иакова, брата Господня, старая[24], близь[25] церкви Воскресения Господня. Монастырь великий арменский Святаго апостола[26] Иакова Алфеова. По сих // (л. 37 об.) всех монастырях путников водят, и кланяются местом[1] святым во всяком монастыре слушающии[2] литоргии[3] святой.

Посем в день субботный рано ведут путников до Гепсимании[4] Пресвятыя Богородицы. [5]Гепсимания же древле[6] бяше весь, или село, но ныне точию едина церковь, в ней[7] же и[8] гроб Пресвятыя Богородицы обретается. Сия же церковь[9] вне Иерусалима, за стеною каменною Иерусалимскою[10], во юдоле Плачевней, или в потоце Кедрском. К ней идти верста[11] от святой[12] горы Елеонской и от Вифании мимо камень[13], идеже[14] камением евреи святаго первомученика и[15] архидиакона Стефана побиша, чрез мост Кедрский, з[16] него же евреи Христа, Спасителя нашего, ведше связанна, в воду изринуша[17]. Церковь же Гепсиманъская[18] глубоко[19] в земли[20] построена, в землю степеней 48. По правой стране – гроб святых праведных богоотец [21]Иоакима и Анны[22], родителей Пресвятыя[23] Богородицы. По левой стране[24] – цистерия[25] предивная, *полная*[26] // (л. 38) воды студеныя и здравыя. Противу же цистерии[1] по правой стране[2] – гроб Пресвятыя Богородицы, на нем же по[3] вся субботы французы[4] литоргию[5] свою имеют; ныне[6] же за гробом Пресвятыя Богородицы литургисают[7]. Из[8] церкви вышедши, по левой стране есть [9]в земли пещера[10], в ню[11] же святыи апостолы сокрышася[12], егда Христа Спасителя евреи поимали[13]. [14]Сия же[15] пещера когдась[16] церковь бяше, но ныне есть пуста.

Оттуду изшедше[17], противу Гефсимании[18], в [19]том же юдоле[20] Плачевном[21], под[22] горою Елеонскою[23] вертоград[24], или место, где Христос, Спаситель наш, моляшеся, идеже жидове его поимали. От оного места неподалече, аки бы верженим камене, камень велик, идеже[25] святыя апостолы спаша, и[26] Христос, Спаситель наш, [27]к ним прииде, глаголюще[28]: «Спите[29] прочее[30] и почивайте, се приближися[31] предаяй[32] мя».

Оттуду идут путницы на святую гору Елеонскую. Гора же Елеонская на восток солнца[33] зимняго, зело есть высока, вышшая // (л. 38 об.) всего Иерусалима и горы[1] Сионския, [2]видети из нея дается[3] увесь[4] Иерусалим[5], [6]Галилея Малая[7], Иердан[8], море Содомское[9], Гоморское, Иерихон и Вифания. На верх[10] горы оной зделан мечет турецкий, в нем же лампада [11]во дни и[12] нощи[13] всегда не угасает. За тым[14] мечетом вторый[15] мечет невелик; в том мечете есть камень, на нем же выразися и вы-

образися[16] Христа, Спасителя нашего, стопа ноги его пресвятыя[17] правыя[18], егда[19] хотяше[20] вознестися [21]на небеса[22]. Тую стопу Христову вси путницы, со страхом припадающе, любезне[23] лобызают. За мечетом престолы всех вер, [24]на них[25] же на Вознесение Господне литургию[26] совершают и служат. От того места неподалече, аки бы четырижды вержением[27] камене, есть место, идеже Христос, Спаситель наш[28], учеников своих учил: «Отче наш, иже еси на небесех». Таможде есть камень, на нем же седяше[29], [30]предсказоваше им[31] о втором пришествии и о суде[32], [33]о воздаянии[34] праведных и о муце грешных.

Сим // (л. 39) местом поклонившеся[1], путницы паки возвращаются во юдоль Плачевную[2], к потоку Кедрскому. От потока же Кедрскаго[3] идут юдолию Плачевною ко еврейским гробищам, идеже гроб древний сооружен[4] с[5] каменя[6] великаго, в высоту сажень шесть, Авесолома[7], сына Давида[8]-царя. [9]Обретается[10] место, где Иисус[11] Христос сотвори брение, и помаза очи слепому, и [12]повеле ему[13] поити и[14] умытися в Силоамстей[15] купели. Таможе[16] неподалече есть пещера, в ню же святый апостол Петр вниде и плакася горко, егда Христа[17], Спасителя нашего, отвержеся, яко[18] повествуют[19] мнози. От[20] сей пещеры полверсты купель Силоамля[21], пред[22] купелию Силоамлю[23] место, идеже турки Богу молятся и покланяются. За сим местом под горою пещера, си есть купель Силоамля[24], степеней в землю 28. Тамо путницы берут воду на благословение и оною умываются.

Оттуду же паки[25] возвращаются чрез[26] гору Сионскую *во*[27] // (л. 39 об.) святый град Иерусалим. [1]Гора Сионская вне Иерусалима, за стеною, между полуднем и[2] западом солнца[3], такожде[4] высокая, подобная горе Елеонстей, но немного поменше, видети[5] с нея[6] село Скуделниче, ко Вифлеему[7], ко святому Саве[8] и к прочиим[9] святым местом[10] пути. На горе Сионстей[11], где бе[12] дом святаго Иоанна Богослова и где бе Тайная вечеря, и[13] ныне есть церковь арменская[14]; где же Дух Святый на святых апостол[15] и учеников изыде[16], ныне на том месте мечет турский[17]. На той же горе Сионстей[18] погребаются[19] жители[20] иерусалимския[21]: турки, греки, армены[22], марониты[23], фрацузы[24], несториане[25] и прочии[26].

[27]Сия вся места святая[28] обшедше[29], возвращаются путницы во своя келлии по монастырям[30]. [31]Не по мнозех[32] же днех ведут во град Вифлеемский[33], где Христос, Спаситель наш, от Пречистыя[34] Девы Марии [35]в яслех[36] родися[37]. Его же[38] разстояние от святаго *града*[39] // (л. 40) Иерусалима верст 5. За три версты — монастырь каменный Святаго пророка Илии Фезвитя-

нина[1]. В том монастыре путницы святой[2] литургии[3] слушают; тамже[4] поставляется оным трапеза, якоже и в прочиих[5] монастырях. По трапезе[6] идут до Вифлеему[7]. На пути же за версту от Вифлеема обретается [8]каплица Рахиилина каменная[9] древняя[10], жены патриарха[11] Иакова[12], матери же[13] Иосифа Прекраснаго. Пришедше же[14] в Вифлеем[15], покланяются путницы всем святым сим[16] местом[17], [18]и везде[19] есть подробну описание.

Описание Вифлеема[20] з нарочитыми его местами

1. Врата, или вход, в церковь Вифлеемскую[21]. 2. Площать церкви. 3. Две[22] цистерне, или кладязь[23]. 4. Училища[24] Святаго Иеронима[25]. 5. Притвор церковный. 6. Кладязь Святой[26] Екатерины[27]. 7. Церковь Святой[28] великомученицы Екатерины[29]. 8. Олтарь Святой[30] Екатерины[31]. 9. Ход[32] церковный[33]. 10. Вход в пещеру, // (л. 40 об.) идеже Христос Спаситель[1] родися. 11. Пещера рождества Господня[2]. 12. Место, идеже [3]в них же[4] Христос Спаситель[5] родися. 13. Ясли, идеже[6] Христос Спаситель[7] положен бысть. 14. Место, идеже кланяхуся волсви трие[8] царие. 15. Олтарь Святаго [9]обручника Иосифа[10]. 16. Престол[11] святых младенец, избиенных от Ирода. 17. Престол Святыя Евсевии[12]-инокине. 18. Место, идеже святый Иероним пренесе книгохранителницу. 19. Гроб святаго Иеронима. 20. Гроб святых жен Павль[13] и Евстохии[14] и[15] выход[16] в церковь Святой[17] Екатерины[18]. 21. [19]Церковь Святыя Марии Римския на верх[20] пещеры. 22[21]. Олтарь великий Святой[22] Марии. 23[23]. [24]Престол Триех царей[25]. 24. Престол Обрезания Господня. 25. Кладязь Триех царей. 26. Вторый вход в пещеру Вифлеемскую[26]. 27. Купель, или крестилница. 28. Трапеза римская. 29. Вход в трапезу. 30. Трапеза разваленна[27] старая святаго Иеронима. 31. Ризница римская и *про* // (л. 41) *чая*[1] обиталища. 32. Вертоград французский[2]. 33. За стеною церковь греческая. 34. Арменския[3] домы и прочия[4] жилища.

Церковь же Вифлеемская зело старая каменная, от царицы Елены построенная[5], вся бяше иконами украшенная, но ныне все писание постиралося[6], столпов в ней превеликих мраморных четыридесят и четыре, покровенная[7] же досками, склепения[8] [9]в ней[10] каменнаго[11] несть[12], но досками закрыта[13]. В пещеру два входы[14], идеже Христос, Спаситель[15] наш[16], родися, степеней в землю шестьнадесять. Трие[17] же места особственная[18]: 1. Идеже Христос Спаситель[19] родися. 2. Где был от вола

и[20] осла[21] сагреваемый. 3. Идеже волсви новорожденному младенцу кланялись[22].

Сия вся [23]места святая[24] посетивши, путницы паки возвращаются в святый град Иерусалим. Мало же отдохнувши[25] в келиах, паки ведут путников на поклонение в монастырь Честнаго Креста Господня. Сей монастырь вне града, аки бы на полунощъ, от Иерусалима полчаса[26]. В том // (л. 41 об.) монастыре древо животворящаго Креста Господня возрасло[1], и ныне есть место в олтаре[2] под[3] престолом[4], идеже вси путницы, выслушавши[5] литоргии[6] божественной, прикладываются[7] оному месту и[8] любезно его с благоговением[9] и со страхом лобызают. В том монастыре пещер есть[10] много, идеже прежде отцы святыи обитали[11] в них. Монастырь под горою каменный древний, имущь крогом[12] себе[13] маслин множество.

От сего монастыря [14]под трапезу[15] идут на поклонение[16] до манастыря Святаго Иоанна Предтечи, идеже[17] бяше дом Захариин, где Пресвятая Богородица посети Елисавефу[18], яко Лука[19]-евангелист повествует: «Во дни оны воставши Мариам[20], [21]во дни тыя[22] вниде в дом Захариин и целова Елисавефь[23]». В сем монастыре[24] француския[25] монаси[26] обитают, имеет же[27] растояние от святаго града Иерусалима поболши[28] трех верст. Тамо путницы поклонившися, паки [29]всвояси возвращаются[30].

Последи же, мало *отдо* // (л. 42) *хнувши*[1], проводят[2] путников [3]к монастырю[4] Святаго Савы[5] Освященнаго[6]; имеет разстояние от святаго града Иерусалима [7]четыре часа[8]. Ити до него[9] мимо [10]дом Давидов[11] во врата Иопийские[12] по[13]-под стеною Иерусалимскою[14] и по[15]-под горою Сионскою мимо гробища[16] арменские[17] и купель[18] Силоамле[19], также[20] и село Скуделниче, во юдоль[21] Плачевную; юдолию же[22] Плачевною, чрез[23] несколко гор прешедши, приходят до Савы[24] Освященнаго[25] монастыря.

Монастырь[26] [27]Савы Освященнаго[28] зело прекрасен[29], под горою[30] юдоле[31] Плачевной, кругом ограда[32] [33]нова, содеяна[34] от святейшаго патриарха[35] Досифея[36], такожде и[37] нынешняго Хрисанфа. Церковь великая заложена в память святаго[38] Савы[39] Освященнаго[40], пред церковию[41] гроб каменный, или[42] каплица[43], святаго Савы[44], идеже бе[45] положен[46] первее, но[47] ныне мощей[48] не обретается, сказуют[49], аки бы венецеане[50] взяша. В том же[51] монастыре по десной стране есть пещера святаго Савы[52]; такожде в пещере келейка[53] и церковь невелика, *иде* // (л. 42 об.) *же*[1] [2]сам святый[3] в оной обиташе[4]. Обретается же [5]костей, или[6] мощей святых, много, в пещерах заде-

ланых[7], [8]или замурованных[9]. Тамо суть и главы преподобных отец Иоанна[10] и Аркадия, сынов преподобнаго[11] Ксенофонта[12] и жены его Марии. Таможе[13] обретается келия[14] [15]Иоанна Дамаскина[16], в ней же труждашеся[17] в подвигах монашеских[18], но ныне с тое[19] келии соорушиша церковь в память его. [20]И иных пределов[21], или церквей, у Святаго Савы[22] монастыре[23] есть осмь. В [24]сих всех[25] церквах[26] путницы[27] со благоговением и со[28] страхом должное[29] поклонение творят и молятся.

Сей святый монастырь поистинне весма пуст, понеже не родится окрест его ни пшеница[30], ниже никакого[31] гроздие, не имеет бо окрест[32] себе никакого[33] древа: ни смоквы[34], ни винограду[35], ни маслин, ни лимонов, ни цитронов, ни помаранцов[36], ни фиников, кроме единаго финика, иже[37] пред келию[38] патриаршею пред окнами есть *наса* // (л. 43) *жденный*[1], и то невеликий[2]. Иного в нем ничто же несть[3], кроме единой[4] воды в цыстернях[5], и то зело от солнечных жаров[6] горяча[7]. Пища монахом[8] вся[9] из Иерусалима[10] подается и приносится. Монахов[11] в нем [12]пять или шесть, точию[13] от арапов зело великую нужду поносят. Аще бы им[14] чрез[15] окно на всяк день [16]не давали пищи из монастыря[17], то бы и[18] весь монастырь разорили. Кельи[19] старых вкруг монастыря по юдоле Плачевном[20] премножество, но все[21] старые и поразваливалися[22], точию места[23] знать[24]. Юдоль Плачевная пошла даже до самого Содомского[25] моря, до него же от лавры Святаго Савы[26] часов шесть. Тамо путницы переначовавши[27] и[28] рано святой[29] литургии[30] выслушавши, паки в святый град Иерусалим возвращаются.

Ходят же в сей монастырь до[31] святаго Савы[32] путницы дважды: единожды[33] – когда приидут в[34] Иерусалим[35] из своих стран; другожды[36] – декемвриа[37] пятаго[38], на память святаго // (л. 43 об.) Саввы Освященнаго[1] ([2]женский пол некогда[3] не ходит[4]). До Вифлеему такожде дважды: единожды[5] – когда приидут з[6] своей земли[7]; другожды[8] – в навечерне[9] Рождества Иисуса[10] Христа[11]. До Вифании, идеже гроб праведнаго Лазаря[12], дважды: раз[13] – когда приидут; повторе[14] – в субботу[15] Лазареву[16]. До Иердана[17] дважды[18]: единою[19] – на Богоявление[20] Господне[21], генваря 6[22], но не вси, разве некотории[23], другий[24] раз – по Светлом Воскресении[25] вси, егда имеют возвратитися[26] всвоясы. По прочих[27] же монастырях[28] – яко[29] кто[30] где восхощет, наипаче же на прилучение праздников тых[31] монастырей, которые[32] внутрь святаго града Иерусалима обретаются, и по прочиим[33] святым местом[34], елико мощно будет где кому ходити, паче же по сих, которые ради совершеннаго зна-

ния вкратце суть положены и описаны внутрь Иерусалима и вне града [35]святаго Иерусалима[36].

Описание // (л. 44) святых мест обще[1], елико точию могут[2] обрестися так[3] внутрь, яко[4] и вне святаго града Иерусалима: во-первых, святаго града; второе, горы Сионския[5]; последи же вси[6] святые места, иже окрест его суть и[7] обретаются[8], так[9] [10]святые[11] места[12], яко и простые[13]: 1. Церковь Соломонова, или Святая Святых. 2. Площать церкви Соломоновой[14]. 3. Храм Явления Пресвятыя Богородицы. 4. Двор[15] патриарший. 5. Гостинница турецъкая[16], или хань[17]. 6. [18]Всех вещей продаваемых торжище[19]. 7. Овчая купель. 8. Церковь Святыя Анны. 9. Вежа Антонинова[20]. 10. Церковь Биения и ругания [21]Иисус Христава[22]. 11. Дом Иродов. 12. Дом Пилатов и начало пути Креста Господня. 13. Склепь[23], или гроб, Пилатов. 14. Церковь Рыдания и слез Пресвятей[24] Богородицы. 15. Место, идеже жены *плакаху*[25]. 16. Место, идеже Христос Спаситель под крестом упаде и Симон Кириней крест пособи[26] нести. 17. Дом святыя[27] Вероники[28]. // (л. 44 об.) 18. Врата Судейские[1]. 19. Гора Голгофа. 20. Гроб[2] Иисуса Христа[3], Спасителя нашего. 21. Площадь церкви Воскресения Господня. 22. Колоколня, или звонница, Воскресения Господня. 23. Веже[4], или турма, турецкая. 24. Церковь Святаго архистратига *Михаила*[5] греческая. 25. Церковь Святаго Спаса римская. 26. Двор, или дом, Давидов. 27. Купель нижняя. 28. Темница святаго апостола Петра. 29. Церковь Святаго апостола Фомы[6]. 30. Врата Железные[7]. 31. Дом трех[8] Марий. 32. Дом Марии, матери Иоанна-Марка. 33. Церковь[9] Иоанна Богослова и[10] евангелиста Христова. 34. Дом Анны-архиерея. 35. Церковь Святаго апостола Иакова, брата Господня. 36. Церковь, или монастырь, Святаго Иакова Алфеева[11]. 37. Врата Иопийские[12]. 38. Врата Дамаские[13]. 39. Врата Иродовы[14]. 40. Врата Святаго первомученика Стефана. 41. Врата Святые[15]. 42. Врата Смрадные[16]. 43. Врата горы Сионской. 44. Гора Сион. 45. Место, идеже Христос, [17]Спаси // (л. 45) тель наш[1], на Тайной[2] вечеры яде со ученики своими и[3] идеже Дух Святый сниде на апостолы. 46. Место, идеже святый Иоанн Богослов освяти Евангелие пред[4] Пресвятою[5] Богородицею. 47. Место, идеже паде жребий на святаго апостола Матфия. 48. Место, идеже разделишася апостолы. 49. Место, идеже Пресвятая Богородица преставися от земных к небесным обителем. 50. Дом Каиафы[6]-архиереа. 51. Гробы[7] християнские. 52. Место, идеже евреи хотяху тело Пречистыя[8] Богородицы опровергнути, несенное ко гробу. 53. Пещера,

где Петр горко плакася. 54. Поток Кедрский[9]. 55. Юдоль Плачевная Иоасафатова[10]. 56. Гепсимания[11], село бывшее. 57. Стопы ног Христовых. 58. Мост Кедрский. 59. Место, где Иисус[12] Христос осмь учеников оставил[13]. 60. Место, идеже Христос трех[14] учеников оставил[15]. 61. Вертоград моления Христова. 62. Место, идеже Иисус[16] Христос был пойманый[17]. 63. Камень, идеже евреи[18] камением // (л. 45 об.) святаго первомученика[1] и[2] архидиакона[3] Стефана убиша. 64. Мост *вторый*[4] Кедрский. 65. Место, идеже Пречистая[5] Богородица [6]моляшеся за Стефана[7], егда его камением побиваху евреи[8]. 66. Место, идеже святый апостол Фома взял пояс Пресвятыя Богородицы. 67. Цыстерия[9] Пресвятой[10] Богородицы. 68. Сажавка Силоамская[11]. 69. Место, идеже святаго пророка Исаию[12] убиша. 70. Гроб святаго пророка[13] Исаии[14]. 71. Пещера, идеже святыя[15] апостолы сокрышася. 72. Село Крове, или[16] Скуделниче. 73. Гроб Иоасафатов. 74. Гроб Авесаломов[17]. 75. Пещера святаго Иакова. 76. Гроб Захарии. 77. Силоамский юдоль и село. 78. Гробы еврейския[18]. 79. Место, идеже[19] Иуда-предатель обвесися[20], или удавися. 80. Гора Укорения. 81. Кладезь Огненный. 82. Место смоковницы проклятой. 83. Вифания, идеже гроб[21] святаго[22] праведнаго Лазаря[23]. 84. Дом, идеже ослицу ученицы[24] взяша и приведоша. 85[25]. Вифсагия[26]-село. 86. Гора Елеонская. 87. Место, где Христос вознесеся на небо. 88. Монастырь *турецкий*[27] // (л. 46) на горе Елеонстей, идеже и[1] стопа Иисуса Христа нашего[2] изображенная. 89. Пещера святой[3] Пелагии. 90. Место, где *Христос*[4] второе пришествие проповедал[5]. 91. Пещера[6] пророческая[7]. 92. Место, идеже Христос молитися учаше учеников. 93. Место, идеже святыи апостолы сложили «Верую во единаго Бога». 94. Место, где Христос плакася над[8] Иерусалимом[9]. 95. Место, идеже архангел Гавриил благовести Пресвятей[10] Богородицы[11] от земных к небесным преселение. 96. Место человека галилейскаго[12]. 97. Пещера святаго пророка Иеремия[13]. 98. Гробы царские[14]. 99. Гроб Елены[15], Едиобанской[16] царицы[17]. 100. Сажавка Гыббанова[18]. 101. Сажавка Вирсавии[19]. 102. Пещеры[20], или гробы, судей иерусалимских[21]. 103. Требинт[22] Пресвятыя Богородицы. 104. Цыстерия[23], или студенец, царей. 105. Икона святаго [24]пророка[25] Илии[26], на камени изображенна[27]. 106. Монастырь Святаго пророка Илии[28]. 107. Пещера святаго пророка Аввакума. 108. Вежа Иаковля[29]. 109. Гроб Рахиилин[30], жены *святаго*[31] // (л. 46 об.) преподобнаго[1] Иакова[2]. 110. Сажавка Давидова. 111. Вифлеем[3]. 112. Горняя Юдея[4]. 113. Монастырь Святаго Иоанна Предтечи, идеже дом Заха-

ринн. 114. Монастырь Честнаго Креста Господня. 115. Место, идеже[5] бе двор Соломонов. 116. Гора святаго пророка[6] Исаии[7]. 117. Галилея[8] Малая. 118. Место, идеже Христос прилучися[9] Луце и Клеопе, во Еммаус[10] гредущим. 119. Еммаус-весь. 120. Пещера святаго пророка Самуила[11]. 121. Лавра Святаго Саввы[12]. 122. Иордан-река, идеже Христос Спаситель[13] крестися. 123. Море *Содомское*[14] и Гоморское. 124. Пещера в Хевренех[15], идеже Авраам[16], Исаак[17] и протчия[18] праотцы суть погребены. 125. Монастырь Святаго Иоанна Предтечи, пуст. 126. Монастырь Герасима Преподобнаго, иже на Иердани[19], пуст. 127. Место, идеже бе Иерихон. 128. Монастырь Преподобнаго Феодосия[20] Великаго[21], пуст[22].

Град Иерусалим

Иерусалим же[23], святый[24] град[25], невелик, в долину[26] верста едина [27]и пол[28] и[29] в ширину[30] едина[31] верста // (л. 47) [1]и пол[2], сооружен[3] крестом. Стена кругом его каменна[4], зело крепка. Дворы [5]в нем[6] все каменные[7], ничим не покровенны, точию едины[8] засклепены[9] каменем[10]. Улицы[11] зело тесные[12], каменные[13], выстланные[14] [15]или выбуръкавание[16]. Воды [17]в нем[18] никаковой[19] несть[20], кроме дождевой[21], яже идет в месяце феврале и в марте, наполняет[22] цыстерне[23], или[24] кладязи; и сею водою дождевою[25] граждане[26] иерусалимские чрез[27] весь[28] год удовляются[29]; вода же студена и[30] зело здрава. Структурый[31] в Иерусалиме, или здания, невысокия[32], кроме Давидова[33] дому. Строение[34] Давидова[35] дому до половины, или до окошка[36], в нем же, сказуют[37], [38]Давид-пророк[39] Псалтырь[40] писал, – зело старое камение[41] и велми великое, длиною[42] на две сажени[43], широтою[44] два аршина. От[45] средины[46] же [47]камение и[48] здание новое[49] поменшое[50]. Кругом [51]Давидова[52] дому[53] ров глубок; внутрь[54] дому турецкий мечет и кладязь глубок. В дому[55] // (л. 47 об.) Давидовом[1] янычарской[2] ага обитает. От дому Давидова[3] до Святая Святых, до церкви Соломоновой, неподалече, аки бы на полверсты малой.

Церковь Святая Святых посреде[4] града Иерусалима стоит на площади зело широкой[5] и великой[6]. Площати[7] вся[8] мармуровым камением выстлана[9] и выворкована[10]. Церковь Святая Святых турки на[11] мечеть обратили[12] и[13] никогоже[14] в ню не пускают[15] христиан. И[16] аще бы кто дерзнул внити в ню[17], того воскоре восхитят и принуждают ко зловерию махомецкому[18]. Аще же[19] воспротивится[20], того без всякого разсужде-

ния и милосердия повесят. Святая же Святых турецким образом сооруженна и зело невелика, мощно[21] к ней прийти[22], но отдалече[23] посмотрити[24], понеже турки зело оную в великой[25] чести[26] имеют и аки бы[27] ради недостоинства[28] христиан к ней не припускают.

Сущу же мне в святем[29] граде Иерусалиме шесть недель и сия места святыя, выше // (л. 48) писанныя, посещающу[1] и размотревающу, нечаянно[2] прииде вестник с[3] Цариграда[4], извествующе о[5] несодержании[6] и разъдружении[7] мира[8] сего[9] между его царским[10] величеством и[11] солтаном[12] турским, такожде[13] и о посаждении послов [14]в едикул[15], или[16] в темницу, *великороссийских*[17], его царского пресветлаго величества, что услышавши, аз зело ужасохся[18], опасающеся[19] паши иерусалимскаго, дабы мене не[20] взял и не затворил[21] в темницу. Сего бо[22] ради умыслил[23] бежати [24]в Египет[25], в гору Синайскую, таже во Венецыю[26].

Егда же яхся бегу с некоторыми монахи французскими[27], простившеся[28] со всеми иеромонахи и монахи, приидохом[29] во Иопию[30], или в Яфу, и обретохом[31] корабль, готов имущь ити в Египет, но Божиим попущением удержан[32] бех[33] от греков сея ради вины, иже[34], рече[35], не подобает[36] благочестивому[37] сущу со иноверными приобщатися[38] и *мо* // (л. 48 об.) *рскаго*[1] с ними ятие[2] плавания. И тако аз еще[3] и нехотя, и[4] з велиим[5] ужасом (понеже везде уже[6] зашли[7] [8]беху[9] указы от салтана турского[10] на войну з[11] его царским пресветлым величеством) остался[12] в Иопии[13], не ведая, что болие[14] творити, опасаяся[15] агы яфскаго[16], [17]абы не проведал и не посадил[18] в темницу.

Бывшу же мне во Иопии[19] [20]дни[21] два[22], прииде малый кораблец французский[23], или тартани[24], до Иопии[25] брати[26] мыло[27], которая[28] мя зело[29] обрадовала[30] и обвеселила[31]. Увидевши[32] бо аз оный кораблец[33], пришедший[34] ко пристанищу иопийскому[35], поидох[36] сам[37] к капитану оного кораблеца[38], вопрошающе, камо имеет намерение из[39] Иопии[40] ити. Он же ми отвеща: «[41]Аще, – рече[42], – не[43] наполню зде[44], в Иопии[45], [46]корабль свой мылом[47], поиду до[48] Акрыи[49] и, несколко[50] тамо дний[51] преживши[52], потом же, наполнивши корабль[53] мылом[54], поиду[55] в Кипрской[56] остров».

Услышавши же *аз*[57] // (л. 49) сицевую весть[1], обвеселихся[2] и открых[3] оному всю нуждную[4] и печалную совесть свою. Он же, мя[5] утешающе, повелеваше[6] ничесоже[7] опасатися, точию руским именем не нарицатися и[8] того ради, дабы турки не узнали, но поведал[9] мне оный[10] капитан нарицатися[11] болгарем[12] или сербом, обещавше[13] же мя в Кипрском[14] острове во венец-

ки[15] корабль посадити или ко[16] консуллю[17] англинскому[18], в Кипре обретающемуся[19], в протекцию отдать.

И тако[20] бывши в Иопии[21] [22]дней[23] три, помощию *Божиею*[24] отпустихомся от иоппийскаго[25] брега, поидохом в Сяиду[26], или в Сидон, послежде[27] до [28]Вириту[29] и до Акры. [30]От Иоппии[31] же до Сидону[32] морем миль сто, [33]от Сидону до[34] Акры[35] миль осмьдесят. Мы[36] же благополучным и добрым ветром приидохом к брегу акърскому[37] за день един и нощь едину. Не доходя же ко акръскому[38] пристанищу, дается видети гора зело превелика[39], // (л. 49 об.) нарицается[1] Кармилская[2], идеже святый пророк Илиа[3] лживыя пророки Езавельины[4] закла.

Приставши же к брегу аккирскому[5], поидохом[6] в Назарет, идеже бе благовещение[7] Пресвятой[8] Богородицы, поклонитися месту святому, который[9] растояние имеет [10]до Акры[11] три часы[12]. Сам же Назарет – село невеликое и монастырь, в нем же обитают монахи, или францешка[13] римские[14].

Описание Назарету[15]

1. Церковь Благовещения[16] Пресвятей[17] Богородицы. 2. Олтарь Святаго праведнаго[18] Иосифа, обручника Пресвятой[19] Богородицы[20]. 3. Столп велик мраморний[21], Пресвятой[22] Богородицы именуемый. 4. Столп мраморний[23], архангела Гавриила именуемый. 5. Длина каплицы[24] и олтарь Святаго архангела Гавриила. 6. Олтарь Святой праведной[25] Анны.

От Назарету[26] три часы[27] до горы Фаворския[28], на ней же Христос, Спаситель наш, преобразися пред ученики своими и апостолы. Сия гора превысокая[29], бяше на ней некогда и церковь, но вся, даже до *са* // (л. 50) *мого*[1] основания, разоренна, обаче ныне ново[2] франзы наносиша ка̊мения и хощут церковь Преображения Господня новую сооружити[3].

Сим святым местом поклонившися, паки возвратихся до Акрыи[4] в свой корабль. В нем[5] же постоявши капитан четыри[6] дни и наполнивши корабль мылом, яхомся плавания до Кипрскаго[7] острова. От Акры[8] же ко Кипрскому острову миль четыреста. Дхнувшу[9] же южному доброму ветру, за два дни и за две нощи приспехом ко единому месту[10], на брезе Кипрском *обретающемуся*[11], иже нарицается по-греческому[12] Ламына[13], по-турску же Тузла[14]. К сему месту[15] пришедшу[16] аки бы за две версты, внезапу прииде нам противний, зело [17]*жестокий ветр*[18], яко никаковым образом не мощно быше ко оному брегу пристати[19]. И тако нуждею пустихомся за ветром *вниз*[20] Кипрска-

го[21] острова миль сорок к единому // (л. 50 об.) селу, еже нарицается Лемеса, по-грецеску[1] же Пафос.

Приставшим[2] же нам ко оному брегу, поидохом в село со слугою моим, хотехом[3] наяти два мулы и ехать в местечко вышеписанное Ларнику[4], ко консюлю[5] великобританскому, или агнелскому[6], и каким[7] бы нибудь образом спастися и убежать[8] от турков во Венецыю[9] или где-нибудь. Но мой слуга, жалея оставить[10] своих родителей в Болгарской земле и опасаяся, [11]не хотяше[12] ехать в чуждые[13] страны, пойде тайно к началствующему того села агы[14] и сказа [15]ему вся подробну[16], что аз человек русской, капелян[17] послов московских, обретающихся в Цариграде[18], а бывшу[19] во Иеросалиме[20] и услышавши, что мир с[21] царским пресветлым величеством, такожде и солтанским[22], не состоялся, сего ради, опасаючися[23], ухожду[24] во Венецыю[25].

Сказавши же [26]сия вся[27] подробну, сам мой слуга при том[28] же *агы*[29] // (л. 51) застал[1] турчином[2]. По мене же ага прислал[3] и, приведе к себе и связавши, послал мя с чаушем и з осма[4] янычарми ко Муселыму[5], наместнику паше[6] кипроскому[7]. Муселым[8] же Кипрский[9], принявши мя от сего[10], всади[11] в темницу. В ней же сидях сам точию един, многия нужды, печали[12] и глады терпяще[13], год целый и три месяцы[14], [15]сполна пятьнадесять месяцей[16], даже до потвержения[17] и обновления втораго мира з его царским пресветлым величеством.

Прешедшу же многому[18] времени, многоразличне бывши принуждаеми[19] к турскому зловерию, услышавши[20] я от турков, что мир в Цареграде[21] з его царским пресветлым величеством обновися и подтвердися, хотех[22] вседушно писать[23] к своим послом[24] в Цариград[25] о своей нужде и о[26] сидении в тюрме[27] в Кипрском острове[28] и[29] никаковым образом не могох писать, затворен сущи днем и нощию в темницы, // (л. 51 об.) а до того не имущи ниже чернилницы, ни[1] бумаги, но Бог милосердосый[2] молитвами[3] Богородицы[4] и преподобных отец наших Антония и Феодосия[5] и всех святых печерских свободи мя сицевым образом от неволи турской и от заключения темничного.

Бывши на [6]влове консул[7] день целый[8] великобританский и[9] своими людми прииде на вечер обнощевати ко оному местечку, идеже аз сидях[10] долгое время в темнице. О его же пришествии извести мне мой страж, иже мя стрежаше [11]день и нощъ[12]. Аз же, послышавши таковую радостную ведомость, мало обрадовахъся[13], молих моего стража, дабы мне принес[14] чернилницу[15] и бумаги, сказующе пред ним, аки бы хотех [16]у оного консоля[17] милостине просити[18], обещая же[19] и ему, аще

консаль[20] пожалует милостынею[21], дати[22] оному пол. Страж же мой, бывши лакомый на денги, немедля принесе чернилницу[23] и [24]мало[25] бумаги[26], *обещая*[27] // (л. 52) ся мне сам понести[1] мое писание ко оному консулю.

И тако аз, [2]воскоре написавши[3] грамоту[4] латинским языком, вдах стражу. Страж же мой поиде и вдаде в руце ангелскому *консулю*[5], который[6], прочетши, абие немедля приехал[7] сам и[8] своими людми ко оной темницы, идеже аз сидех[9], и вопроси мя, кто аз есмь и[10] сколко сидех в темнице[11], чесо ради к нему никаковой грамоты[12] не писах[13]. Аз же подробну вся известих оному: кто, и откуду[14], и каковым случаем посажден[15] бых в темницу от турков. Он же, мя сообнадеживая[16], одаривши[17] мя денгами и всякими доволствиями, сказоваше[18], ничесоже более опасоватися[19], и[20] велел мне в Цариград[21] грамоты[22] писать[23] ко своим полномощным послом[24], обещающе[25] сам от себе своего человека з моими[26] грамотами[27] послать до нашых послов // (л. 52 об.) в Константинополь[1]. Аз же, воскоре написавши грамотки к своим послом[2], вдах оные[3] ему в руце. Он же немедленно[4] послал[5] их пред[6] своего человека, якоже обеща[7].

Между[8] сим прииде весть о моем слузе, что[9] впаде в разбойники малтезския на море и в руце капитана Павла[10] Малтеза сицевым случаем. Пришедшу з[11] Цариграда[12] в Кипр[13] новому Мосельму[14] и пременившу стараго Моселыма[15]. Старый возвратись[16] в Цариград[17] на двух[18] кораблях морем, взявши с собою и моего слугу. Пловущым же им морем, впадоша в разбойники малтезская[19], обаче первый корабль спасеся и убежа[20], в нем же бяше и[21] Моселым[22], вторый же корабль, идеже бяху чогодары[23] и мой с ними слуга, впаде в руце разбойником[24]. Его же вземши, вопрошаху корабленика[25], взятого[26] с корабля, о чинах оных турков и[27] чогодарех[28], взятых в плен. Он *же*[29], // (л. 53) сказовая[1] о всех, сказа и о моем слузе, како, пришедши из Иерусалиму[2], принят[3] веру турецкую и вся приключившаяся[4], яже о мне. Капитан же Павел Малтезъский[5] возярився[6] зело и немедленно усекну моему слузе главу, тело же его вверже в море – и тако окаянный конец жития своего прият. Чегодаров[7] же всех взял[8] в полон, а капитана с кораблем отпусти паки[9] в Кипр, понеже капитан француз бе, житель кипрский, яже[10], пришедшу[11] в Кипр, сия консолю[12] великобританскому и францускому[13] сказа. Консуль[14] же сказа мне, седящему в темнице.

Посем[15] нескоро доидоша чрез посланнаго от консуля англитцкаго[16] мои грамоты[17] к их превосходителствам в Цари-

град[18], их[19] милостем[20] господину Петру Павловичю[21] барону Шаферову[22], полномощному послу его царского[23] величества, такожде и господину Михаилу[24] Борисовичу // (л. 53 об.) генералу[1] графу Шереметеву в руце, юже[2] прочетши, немедленно послы[3] написавши аржигил[4] к визеру[5]. Везер[6] же по их прошению прислал в Кипр чауша от темницы мя свободити. Пришедшу[7] же чаушу[8] в Кипрский остров, идеже аз сидях[8], и[9] [10]свободи мя[11] от темницы[12] 1714 месяца[13] марта [14]числа 30[15], и возвратихся з оным же чаушем [16]в Цариград чрез почту к[17] их превосходителствам господам послом.

Возблагодарити Бога же, в Троицы единаго, хвалити и славити, ему же за посещение[18] честь, слава и держава ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.

РАЗНОЧТЕНИЯ

К л. 25. [1] *Т доб.* Проскинитарион, или Путник, всечестнаго иеромонаха Варлаама Лееницкаго, игумена Святомихайловскаго Киевскаго, до святаго града Иерусалима, бывшаго прежде за капеляна у их превосходительства господ послов полномощных его царскаго пресветлого величества господина барона Петра Павловича Шаферова, такожде и господина Михайла Борисовича Шереметева в царствующем Константинополе, рукою власною списася году 1714 маия дня 25. [1–2] *К* Року от тисяча семьсот перваго; *М* Перегринация, или Путник, в нем же описуется путь до святаго града Иерусалима и вся святая места палестинская от иеромонаха Варлаама, бывшаго тамо в 1712-м году; *О в ркп. буквенное обозначение цифр.* [3] *К нет*; *М* бывший. [4] *ПМ* сиятельстве. [5] *ПМ* господине. [6] *П* фельдмаршале; *М* фелтьмаршале. [7] *ПМ* Борисе. [8] *ПМ* Петровиче. [9] *П* графе; *М нет.* [10] *К* Шереметову; *ПМ* Шереметеве. [11] *К* сведителствованному; *ПМ* свидетелствованном. [12] *КТ* кавалеру. [13] *К* Малтискому; *ПМ* Малтийском. [14–15] *М* капелляном; *О испр.* кастеляна *на* капеляна. [16] *КТПМ* по состоянии. [17] *П* под. [18] *ТПМ нет.* [19] *К* турком. [20–21] *К нет*; *Т* из армии. [22] *М нет.* [23] *К* бых. [24] *М* вышеименованнаго. [25] *К* за. [26] *ТП* превосходительствам; *М* превосходителством. [27] *К* господинам. [28] *К нет.* [29] *Испр.*; *в О* Вапловичу. [30] *ТМ* министру. [31] *П нет*; *КТМ* барону. [32] *М* Шафирову. [33] *М* Михайле. [34] *ТП нет.* [35] *КП* Шереметову. [36] *Т* приспевшу; *М* приступивши. [37] *П нет.* [38] *КМ* многое. [39] *Т* умедлившу. [40] *П* местех. [41] *П* пребывающих. [42] *П* июня. [43] *М доб.* и. [44–3] *Т* октября; *М* месяца сентемврия дня 29. [45–46] *П* последнего числа.

К л. 25 об. [1] *КП доб.* же. [2–3] *П* 29 дня. [4] *ПМ доб.* с. [5] *ПМ* везиром. [6] *М* Магнет. [7] *М* турецкий. [8] *П* Адриянаполь; *ТМ* Адрианополь. [9] *М доб.* вышепомяненном. [10] *КТ* стояше. [11] *Т* во. [12] *П* освержении. [13] *П* визира; *М* везиря. [14] *Т* собрании. [15] *КТПМ нет.* [16] *КМ* Константинополя; *Т* Константинополскаго; *П* Константина. [17] *К нет*; *П* носемврия. [18] *КТП* 20; *М* 21. [19–20] *М нет.* [21] *КМ* утерпехом; *Т* терпехом. [22–23] *К* с турками мира. [24] *КТ* содержании; *М* содержание. [25] *П* поклонятися. [26] *КМ* богоспасаемом. [27] *К* господинам. [28] *КТПМ* молих. [29] *П нет.* [30] *К* любве. [31] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 26. [1] *Т* да. [2–3] *Т нет.* [4] *П* доволствами. [5] *КТМ* ударовали; *П* одоровали. [6] *М* фурман. [7] *К* султанского. [8] *К* исходотаствовали.[9–11] *КМ* могл. [10] *ТП* возможно. [12] *Т* как. [13] *КМ* богоспасаемаго. [14] *П нет*; *Т* так; *КМ* якоже. [15] *К* задержаня; *Т* задершки; *КМ доб.* ни от кого. [16] *К доб.* в. [17] *ТПМ* и. [18] *П* одержавший. [19] *М* фирман. [20–21] *М нет.* [21] *К* пелкримами; *Т* пельгримами. [22] *К доб.* и. [23] *КМ нет.* [24] *К* господив; *ТПМ* господ. [25] *К доб.* в святый град Иерусалим року 1712 месяца августа дня 29, нанявши корабль у некоторого кгрека, именем Георгия, капитана, внидохом в корабль месяца септемврия дня 2 числа; *Т* месяца септемврия дня 2; *П* месяца септеврия дня 2; *М* во святый град Иерусалим году 1712 месяца августа 29, нанявши карабль у некотораго грека именем Георгия, капитана того ж корабля, до святаго града Иерусалима, и внидохом в корабль месяца септеврия дня 2. [26] *П* возложивший. [27–28] *КТПМ нет.* [29] *П доб.* от. [30] *К* констанътинополского; *Т* константинополскаго; *П* Константина Польскаго; *М* костантинополскаго. [31] *М* убежахом. [32] *К* пристахом; *М* пристах. [33] *К* Текретазе; *П* Тердазе; *М* Текердаге.

К л. 26 об. [1] *М* еже. [2] *КТМ* по-греческу. [3] *КТ* Родосто; *П* Радостный; *М* Родостос. [4] *Т нет.* [5] *Испр. по КТПМ; в О* ототхнувши. [6] *П нет.* [7] *Испр. по КТМ*; *в О* начаемой; *П* называемой. [8] *П* Катале. [9] *КТМ* ней. [10] *М нет.* [11] *К* Текирдати; *ТПМ* Текердаги. [12] *КТ* Кутале; *П* Кутали; *М* Куталей. [13] *П* всею. [14] *М* бехом. [15] *П нет.* [16] *П* зажищещением. [17] *К* Куталей; *Т* Кутале; *П* Куталли; *М* Куталея. [18] *КТМ* Калиполь; *П* Талиполь. [19–20] *М* некогда бяше. [20] *П* некогда. [21] *П нет.* [22] *КТМ* Царьград; *П* Царьхград. [23] *П* соуружить. [24] *П* Из. [25] *К* Калиополя; *Т* Каниполя. [26] *Т* кастеля; *П* кастели; *М* кастемы. [27] *М доб.* турской. [28] *М* кастема. [29] *М доб.* или. [30] *КТМ* по-турску; *П* по-турецки. [31] *К* Багаз; *М* Погаз. [32] *М нет.* [33] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 27. [1] *Т нет.* [2] *КТМ* Царьграда; *П* Царяграда. [3] *М нет.* [4] *К* венициян; *П* веницийй; *ТМ* венециан.[5] *П нет.* [6] *П доб.* много;

КМ доб. и. [7] *П* стерегут. [8] *М* кастемы. [9] *П нет.* [10] *П* 10, 17. [11] *П* нем. [12] *К, М нет.* [13] *ТП нет.* [14–15] *П нет.* [16] *П* Вогазов. [17] *ТМ* повратихомся. [18] *ТМ* оставлше; *П* оставаше. [19] *П* правой. [20] *П нет*; *М* святей. [21] *М* Афонстей. [22] *П* дастся. [23] *К* Трояду. [24] *К* когдась; *М* некогда. [25] *КТПМ нет.* [26] *П* ячи. [27] *Т доб.* и турскими. [28] *П* проповедал. [29] *К* Евтиха; *ТПМ* Евтихия. [30] *М* павшаго. [31] *М* от. [32] *П* Деяние. [33] *К* проповедуют; *ТМ* повествуют. [34] *М доб.* И. [35] *К* увесь. [36] *КМ доб.* не. [37] *Т* токмо. [38] *П* одного; *М* едины. [39] *КТМ* фундамент; *П* фундамента. [40] *П* протчая.

К л. 27 об. [1] *П* Митилину. [2] *КТПМ* Митилинскаго. [3] *ТМ* тем. [4–6] *ТМ* и волнами всю нощь носими бехом. [5] *КП нет.* [7] *П* Хиа. [8] *Т* по-турски; *П* по-турскую. [9] *П* Сакиг; *М* Саниз. [10] *К нет.* [11] *М* Здания. [12–13] *О испр. порядок слов (с помощью цифр)*; *М* древняя греческая. [14] *Т нет.* [15] *КТПМ* винограду. [16] *К* Ефесь. [17] *П* 100. [18–19] *О испр. порядок слов (с помощью цифр).* [20] *КТПМ* Таможде. [21] *Т нет.* [22] *КТПМ* седми. [23] *ТПМ* отроков. [24] *М* триста седмьдесять и два. [25] *КТМ* лета. [26] *Испр. по КТПМ*; *в О* спавшим. [27] *П* идеже. [28–29] *Т* Декии-царе. [29] *П* Дасии. [30] *К* въсташа; *ТПМ* восташа. [31] *КМ доб.* же. [32] *П* Ефеса. [33] *Т* Патму; *П* Патма; *М* Патмы. [34] *КТМ* написа; *П* написав. [35] *П* Патьма; *М* Патмы. [36–37] *КТ* Го; *М* Гопу. [37] *П нет.*

К л. 28. [1] *К* турски; *Т* турску; *М* турский. [2] *К* именуемы; *Т* знаменуемый; *М* именуемую. [3] *Испр. по КТПМ*; *в О* ототхнувши. [4] *КМ* явшися. [5] *П* 208; *М* 210. [6] *ПМ* пристахом. [7] *КМ* Род; *Т* Родосто. [8] *Т* Родост. [9] *К* малатезки. [10] *М доб.* же. [11] *КТМ* Иоппии; *П* Иопии. [12] *КМ* имущий; *ТП* имуще. [13] *КМ* септеврия; *ТП* септемврия. [14–15] *ТП* 27 дня. [16] *М* Родонскаго. [17] *К* пятманадесятми. [18] *М* турецкими. [19] *Испр. по К*; *в О* из; *ТМ нет.* [20] *К* единим; *ТПМ* единым. [21] *КТПМ* галионом. [22] *Т* пловущи. [23–24] *М* всю ту. [25] *П* исходе. [26] *П* спадохом. [27] *К* малтезкия; *Т* милтезки; *М* малтийския. [28] *Т* в. [29] *О испр.* благодахом *на* благодаряще. [30] *ПМ* Прошедшу. [31] *П* и. [32] *П* горе. [33] *П* первое. [34] *К нет.*

К л. 28 об. [1] *Т доб.* ветры. [3] *Т доб.* молния; *П* молни и. [4] *П* страшни. [5] *П* корабелно; *М* корабелное; *КТ доб.* болшое. [6] *К* преломися; *ТМ* проломися. [7] *М доб.* тако. [8] *КМ* отчаялися. [9] *ТМ* бехом. [10] *П* носима. [11–12] *П нет*; *М* нощь и день. [13] *П* окропляемии. [14–15] *Т* волнами наглыми. [16] *Т* омочеваеми; *П* омочаеми; *М* омываеми. [17] *П* темны. [18] *П доб.* и. [19] *КМ* ведуще. [20] *КТПМ доб.* и. [21] *П* надеющияся; *М* недеющеся. [22] *П* видев. [23] *М* потопления. [24] *КТП* утишивши; *М* утишивший. [25] *П нет.* [26] *Т нет.* [27] *П нет.* [28] *К* Пловущу. [29–30] *Т* в Иопию. [31] *П нет.* [32–33] *П* приближающимся ко оней. [33] *КМ* приближившимся. [34] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 29. [1] *П* ибазвивомся. [2] *П* допустити. [3] *КПМ доб.* дня. [4] *ТМ* Иоппийскому; *П* Иопинскому. [5] *КМ доб.* же. [6] *КМ* с. [7] *ТМ* Иоппию. [8] *М нет.* [9] *ТМ* Иоппия. [10] *КТМ* по-французску; *П* по-францужску. [11] *КМ* нарицаемый; *Т нет.* [12] *П* Ефа. [13] *К нет.* [14–15] *К* греческим по историам. [16] *К доб.* по. [17] *К* Яфета. [18] *П* распален. [19] *П* под. [20] *П нет.* [21] *ТМ* Иоппии. [22] *ТМ* пребывая. [23] *М доб.* бе. [24] *КТПМ* небеси. [25] *К* изийде; *П* сниде; *М* изъиде. [26] *К* сведителствуют. [27] *П* Усморя. [28] *П* цело; *КТМ доб.* и. [29] *ТМ нет.*

К л. 29 об. [1] *КТПМ доб.* зело. [2] *М* из. [3] *П* содрожена. [4] *ТМ* Иоппии; *П* Ипии. [5–6] *П* пудонасого. [7] *М доб.* же. [8] *ТМ* Иоппии. [9] *К* ототхнувши. [10] *КМ нет.* [11] *К нет*; *М* и. [12] *К* велбуди; *ТП* велблуды. [13] *Т* буйлы. [14] *КПМ нет.* [15] *П* янысаими; *М приписано на полях* от Царяграда до Иерусалима 1320 миль. [16] *К* паше. [17] *КТМ* Иоппии. [18] *КТМ* том. [19] *КМ нет.* [20–21] *КТПМ* великомученика Георгия. [22] *К* монастиру. [23] *КМ* опочивают. [24] *ТПМ* Из. [25] *К* Рами. [26] *К* вишеши; *П* вышетеи. [27] *М* поля. [28] *КТП* часа. [29] *ПМ нет.* [30] *К* неколико. [31] *К* пригорбков; *ТПМ* пригорков. [32] *Испр.*; *в О повтор слова*; *П* обретаются.

К л. 30. [1] *Т нет.* [2] *К* имуща; *Т* имуще; *М* имущу. [3] *К* множество. [4] *КП* такожде; *М* таже. [5] *КТПМ* единому. [6] *ПМ* единым. [7] *ТМ* острому; *П* острову. [8] *П* камению. [9] *К* велбудом; *П* верблудов; *М* верьблюдом. [10] *ТМ* найболши; *П* ноибольшая. [11–12] *Т* страх обретается. [13] *П* арапии; *М* арапы. [14] *КМ* нем. [15] *КМ* расторгшихся; *ТП* расторгнувшихся. [16–17] *ТМ* ради тесноты на три версты. [17] *П* тесности. [18] *КМ нет.* [19] *ТМ* янычары. [20] *КТПМ* усмотрети. [21] *П нет.* [22] *К* уберегчи. [23–24] *ПМ* тесным идохом. [25] *К* еден. [26] *П* мечату. [27] *П* имущу. [28] *П* хлездную. [29–30] *ТМ* и здравую воду. [31] *М доб.* же. [32] *КТПМ* великому. [33] *П* камении; *М* каменю. [34] *ТМ* подымаючися; *П* поднимлючися. [35] *К* часи. [36] *П* Еммлуса. [37] *КМ доб.* святый. [38] *П* Лице. [39] *П* Огнеопе. [40] *П* Еммус. [41] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 30 об. [1] *М доб.* Спаситель наш. [2–3] КМ нет. [4] *П* спреломнении. [5] *КТМ* Еммус; *П* Еммлус. [6] *КМ доб.* весь. [7] *КМ* пуста. [8] *ПМ нет.* [9] *М* жилищь. [10] *КМ* ней. [11] *К* церквою. [12] *ТПМ* ея. [13–14] *Т* отдыхают путницы. [14] *КМ* опочивают. [15] *К* Емаус; *П* Еммлус. [16] *К* Емауса; *П* Еммлуса. [17] *П* неудобепроходимо. [18] *П* камении святыми; *КМ доб.* и. [19] *О испр.* рвами *на* горами. [20] *К* Вишедши; *П* И шедши; *М* Вышедши. [21] *ТП* из. [22] *П* Замлуса. [23] *П доб.* до святыя. [24] *М нет.* [25–26] *ТМ* во имя его некогда. [27] *К* была; *М* бывала. [28] *ТП нет.* [29] *Т* ноне. [30] *К* Пришедши. [31] *КТМ доб.* нам. [32] *П* Покланническую; *М* Поклонную. [33] *К* увесь. [34] *О слово приписано над строкой*; *М нет.* [35] *П* первый. [36] *О испр.* Синайская *на* Сионская. [37] *ПМ* протчая; *М доб.* вся.

К л. 31. [1] *Испр.*; *в О повтор двух первых слогов.* [2] *КТМП* вси. [3] *Т нет.* [4] *П* верблудов; *М доб.* с. [5] *Т* булов. [6] *М* начинают. [7–8] *П* святым местам. [9] *П* любезно; *М доб.* оную. [10] *КП нет.* [11] *КМ* яковаго. [12] *М* истекающим. [13] *М* обливающеся. [14–15] *Т* святый град. [16] *П* может. [17] *П* поистиней; *Т доб.* удержатися от слез. [18] *П нет.* [19] *Т доб.* не может. [20] *КТМ* воскресе. [21–22] *П* поклонившееся; *М* поклонившеся. [23] *К* святой. [24] *Т нет.* [25] *КТМ* оплакавши; *П* отплакавше. [26] *П* пеши. [27] *П* грядуще. [28] *П* стретение. [29] *КПМ* путникам. [30] *КТМ нет.*

К л. 31 об. [1] *П доб.* и. [2] *ПМ* полу. [3] *П доб.* и. [4] *П* такой. [5] *П нет.* [6] *К* велиим. [7] *ПМ* дома. [8] *ПМ* Давидова. [9–10] *Испр.*; *в О* подсенуй. [11] *К нет.* [12] *К нет*; *П* на левой. [13] *П* вратам. [14–15] *П* И от иных. [16] *Т нет.* [17] *Т* стретение. [18] *П* нам. [19] *КТ нет.* [20] *Т доб.* то. [21] *П* епитрон; *М* епетроп. [22] *П* братию. [23–24] *П* Поприветствуют. [25] *П* поющия. [26] *КТМ нет.* [27] *К* сюю; *ТПМ* сию. [28] *К* особенную; *ПМ* собственную. [29] *КТМ* Таможде; *П* Тамож. [30–31] *П* диякон станет. [31] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 32. [1] *К* амбоне; *ТМ* амвоне; *П* онбоне. [2] *КТМ* посреде. [3] *КТМ доб.* и. [4] *П доб.* и. [5] *КТПМ* патриарха. [6] *Т* изшедши. [7] *Т* оные. [8] *КТПМ доб.* во. [9] *П доб.* же. [10] *О слово приписано над строкой.* [11] *К* еклесиярх; *М* еклесиарх. [12] *П* раздаша. [13] *М доб.* и горящия. [14] *ТП* вратам. [15] *П* курков. [16] *ТПМ* заключенный. [17–18] *Т нет.* [18] *П* запечатленный; *М* запечатанный. [19] *М доб.* и. [20] *П доб.* и. [21] *Т* припадаются; *ПМ* прикладываются. [22] *М* вратех. [23] *КП доб.* некогдась; *ТМ* некогда. [24] *ТПМ* патриарха. [25] *П* Феофена. [26] *П* когда. [27] *М* армяне. [28–29] *О испр. порядок слов (с помощью цифр).* [30] *Т* убо; *М* ибо. [31] *М* внавечере. [32] *М в тексте* Господня, *но на полях приписано* Христова. [33] *КТПМ доб.* столпом. [34] *Т* плачущеся. [35] *Испр.*; *в О повтор слова; П* сей.

К л. 32 об. [1] *Т* средины; ПМ серетки. [2] *П нет.* [3] *М* столпа. [4–5] *К* на посрамление и на постидение; *М* на посрамление и на постыдение. [6] *М* армяном. [7–8] *М* которые от того времени. [8] *КТП* столпе. [9] *Т доб.* и. [10] *Т доб.* и. [11] *П* обогрена. [12–13] *К нет.* [13] *П* укорена. [14] *Т нет.* [15–16] *Т нет.* [17] *П* Христова. [18] *М* поклонитися. [19] *П* Магдалины. [20] *М* глаголющу же. [21] *М нет.* [22] *П* прикасайтеся. [23] *М* зделан. [24] *КПМ нет.*

К л. 33. [1] *Испр.*; *в О повтор первых трех слогов*; *К* отвращающающася. [2] *К* Магдалини. [3] *КТПМ нет.* [4] *Испр. по КТПМ*; *в О* приводится. [5] *Т* Иякова. [6–7] *М нет.* [8] *КПМ* преподобныя. [9] *Т* Египецкой; *П* Египецкия; *М* Египетския. [10] *П* брат. [11] *П* боле. [12] *М* возводят. [13] *К нет.* [14] *К* патриархи. [15] *П* Исалка. [16] *П* Сия. [17] *П нет.* [18] *К* Голгофи. [19] *К* чотири. [20] *К* лакте; *П* латки. [21] *К* утняго. [22] *П*

пению. [23] *К* утрием. [24–25] *М* без росхода начинают пети. [26] *П* божественну. [27] *ТПМ* литоргию. [28] *ПМ* литоргии. [29] *ТМ* идеже. [30] *П нет.* [31] *Испр.; в О повтор слова.*

К л. 33 об. [1] *П* трапезы. [2] *М* умывателницу. [3] *М доб.* мужескому полу нозе, а женскому руце. [4] *М* великая. [5] *К* мармурние; *ТП* мраморныя; *М* мармурныя; *О на полях приписано* мармурные. [6] *П* засланы; *М* засланныя. [7] *КТПМ* посреде. [8] *П нет.* [9–10] *Т нет.* [11] *КТМ доб.* наш. [12] *П* умывающе; *М* умывающь. [13] *М* назе. [14] *ПМ* отирающь. [15] *К* столпом. [16] *П* Накадившим. [17] *ТМ нет.* [18] *П* с. [19] *П* фимьяном. [20] *ТМ* в. [21] *КТМ* трапезе. [22] *К* седети; *П* пести; *М* сидети. [23] *ТП* лавам. [24] *П доб.* и. [25] *КМ* начинают. [26] *К* стихири; *Т* стихиры; *КМ доб.* на. [27] *К* умовении; *М* умовение. [28] *П* умывающе. [29] *П нет.* [30] *Испр.; в О повтор слова.*

К л. 34. [1] *КТ* монаси. [2] *Т* препоясавшеся; *П* препоясовшеся; *М* препоясани. [3] *КТМ* епендитами; *П* епендитом. [4] *КПМ* имуща. [5] *М* умывателницы. [6] *К* мило и. [7] *М* онех. [8–10] *М нет.* [9] *КТ нет.* [11] *М* умывати. [12] *ТП* припадающе. [13] *П* утирающе; *М* отирати. [14–17] *М нет.* [15] *Т* се. [16] *КТП* мужескому. [18] *П* Умывше. [19] *П нет.* [20] *К* фимиямом; *ТМ* фимиамом; *П* фимьяном. [21] *М доб.* и. [22] *М* изливают. [23] *П* путников. [24] *К* рожовую; *П* рожевою; *М доб.* или гуляфную. [25–26] *М нет*; *П* самы себя. [27] *КМ нет.* [28] *М* очеса. [29–30] *М* сие же совершивше. [31] *П* поздравляюще. [32] *П* благовением. [33] *ТМ* поставляются. [34] *М* варенных. [35] *М нет.* [36] *М* рыжовая, или сорочинская.

К л. 34 об. [1] *П нет.* [2] *К* чтири. [3] *К* чаши; *М* чашицы. [4] *М* болс. [5] *ПМ нет.* [6] *КТПМ* шести. [7] *М нет.* [8] *КТ* по. [9] *Т* всем. [10] *КП* монастырех; *Т* монастырям. [11] *ТМ нет; П* ерусалимских. [12] *М* сказывают. [13] *П нет.* [14] *ТП* Вписавши; *М* Въписавше. [15] *Т* свои. [16] *К* поминник. [17] *П доб.* должной. [18] *П нет.* [19] *П* воздаша. [20] *П* обивают. [21] *П* трех. [22] *К* день. [23] *П* исходяща. [24] *КТМ* триех. [25] *К* монастирах. [26–27] *П* Христова воскресения. [28–29] *Т* всем святым местам. [30] *Т повтор слова.* [31] *П* благовением. [32] *Т* малех. [33] *КТП* доволную. [34] *М* паше. [35] *КТПМ* иерусалимскому. [36] *Т* чтобы; *М* дабы. [37] *П нет.* [38] *КМ нет.*

К л. 35. [1] *М* поклонитися; *П доб.* ко. [2] *Т* Голгофу. [3–4] *М нет.* [5] *Т* пречисту; *П* пречестную. [6] *М* излиявы. [7] *КП* наши. [8] *П доб.* с. [9] *ПМ* протчим; *М доб.* сим. [10] *КП* описание; *М* описаны. [11] *П* бо. [12] *П* нарочетыя. [13–14] *КТПМ* Гроба Господня. [15] *П* Голгофа. [16] *К* Воздвижение. [17] *К доб.* Описание церкви Гроба Господня; *М доб.* В первой церкви Гроба Господня святыя места. [18–19] *М* Пределы. [20] *К* Внутри. [21] *М* предела. [22] *М* Предел. [23] *М* предела. [24] *М* ней. [25] *КП* ангел. [26] *К* марморнии.

К л. 35 об. [1] *П* плащеницею. [2] *П* обвивши. [3] *П* жена. [4] *М* гроба. [5] *П* Магдалины. [6] *М* Предел. [7] *К* Магдалини. [8] *Т* Аримафеа; *П* Аримофея. [9] *К* седалище; *М* стоялище. [10] *К* Констанново; *М* Костантиново. [11–12] *ТМ* на число. [13] *М* двунадесяти. [14] *П* велики. [15] *ТП* трех. [16] *П* церквей. [17] *М* Кафедра. [18] *К* патриархи. [19] *К* Константинополского; *Т* Константинопольскаго; *ПМ* Константинополскаго. [20] *М* Кафедра. [21] *К* патриархи. [22] *КТПМ* Александрийскаго. [23] *М* Кафедра. [24] *К* патриархи. [25] *ТМ* Антиохийскаго. [26] *К* Иерусалимского; *ТПМ* Иерусалимскаго. [27] *К* Путь. [28] *Т текст обрывается, конец утрачен.* [29] *ПМ* Предел. [30] *М доб.* Предел. [31] *КМ* Разделения. [32] *М* Господни. [33] *М* Предел. [34] *К доб.* Описание церкви Гори Голгофи; *М доб.* Вторая. [35] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 36. [1] *М* стояше. [2] *КМ доб.* Христа. [3–5] *М* распяху. [4] *П* крест. [6] *К* Голгофи. [7] *П* Богословым. [8] *М* пред. [9] *КПМ доб.* Христа. [10–11] *К нет.* [12] *К* распинаху. [13] *К доб.* Первый. [14] *К доб.* Вторый; *М доб.* Второй. [15–16] *М* Предел Адамов, идеже глава его. [17] *П нет.* [18] *П* Годнорюда. [19] *П* Бладия. [20] *ПМ нет.* [21] *М* Мелхиседеков; *К доб.* царя. [22] *К доб.* Описание; *М доб.* Третия. [23] *К* церкви. [24] *ПМ нет.* [25] *М* Предел. [26] *П* Святыя. [27] *К* Елени. [28] *М* Предел. [29] *К* явление; *М нет.* [30] *К* Господни; *М* Господня.

К л. 36 об. [1] *П* познаны. [2] *К* Елени. [3] *П* особственныя; *М* собственная. [4] *П нет.* [5–6] *К* обретаются; *М* обретаются же. [7–8] *П нет.* [9] *ПМ нет.* [10] *К* особственная; *М* собственныя. [11–12] *П* греческия и римския. [13–14] *КМ* арменский, кофский; *П* арменския, койски. [15] *К* маронисккий; *П* маронинсийский. [16] *П* несторинския. [17] *П* арялнския. [18] *П* старой. [19] *КМ* зиждемое; *П* зиждомое. [20] *М* Посреди. [21] *П доб.* же. [22] *К* ступеней. [23] *П* стретствия. [24] *К* земле. [25] *П* попросту. [26] *П* путь. [27] *КПМ* ничим. [28] *К* кратою; *ПМ* гратою. [29–30] *П* Поклонившеся. [31] *ПМ* местам. [32–33] *М нет.* [33] *К нет.* [34] *П* переночевавше; *М* приначевавший. [35] *ПМ* литоргии. [36] *М* выслушавший. [37] *КМ* остаются. [38] *К* день. [39] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 37. [1] *П* неделю. [2] *М доб.* по исходе. [3] *П* затворяют. [4] *П* запечатляют; *М* запечатают. [5] *П* келия. [6–7] *П* внутрь же. [8] *П доб.* сие; *М доб.* сие есть. [9–10] *КМ* Воскресения Господия. [11] *П* хотяще. [12] *П* Клака. [13] *П* архистратиха. [14] *К доб.* девичий; *М доб.* девичь. [15] *К доб.* девичий; *М доб.* девичь. [16] *К* Димитрия; *П* Егоргия; *М доб.* девичь. [17] *ПМ* Благовещения. [18] *К доб.* девичий; *М доб.* девичь. [19] *П нет*; *М* девичь. [20] *К доб.* девичий; *М доб.* девичь. [21] *КМ* евангелиста; *П* евангилиста. [22] *КМ доб.* 13. [23] *М доб.* старая. [24] *М нет.* [25] *К* непоблиз. [26] *М нет.*

К л. 37 об. [1] *ПМ* местам. [2] *КМ* слухаючи; *П* слушающе. [3] *К* литургии. [4] *КМ* Гефсимании; *М доб.* ко гробу. [5–6] *П* В Гепсимании

же древлей. [7] *М* сей. [8] *П нет.* [9] *О слово приписано на полях.* [10] *П* ерусалимскою. [11] *К* в врата; *М* во врата. [12] *П* той. [13] *КП* камени. [14] *К доб.* с. [15] *КПМ нет.* [16] *КМ* от; *П* из. [17] *КМ* низринуша. [18] *К* Гефсиманская; *П* Гепсиманская; *М* Гевсиманская. [19] *П* глубока. [20] *М* землю. [21–22] *П* Окима, Иоанны. [23] *П* пречистыя. [24] *М доб.* гроб святаго Иосифа Обручника, за ступенями же по левой стороне. [25] *К* цистерна; *П* цыстерия; *М* цистерня. [26] *Испр.*; *в О повтор слова*; *М пропуск слова.*

К л. 38. [1] *К* цыстерне; *П* цыстерии; *М* цыстерни. [2] *М* страну. [3] *КПМ* во. [4] *КМ* французи. [5] *К* литургию. [6] *М* наши. [7] *П* литургиисают; *М* литоргисают. [8] *КП* С. [9–10] *П* пещера в земли. [11] *ПМ* ней. [12] *М нет.* [13] *М доб.* сокрышася. [14–15] *М* оная. [16] *КП* когда; *М* некогда. [17] *КМ* вышедши. [18] *П* Гепсимании. [19–20] *М* той же юдоли. [21] *КМ* Плачевной; *П* Плачевнем. [22] *К* над. [23] *П* Елеонской. [24] *М* в вертограде. [25] *М* где. [26] *П нет.* [27–28] *М* прииде к ним и глаголаше. [29] *К* Спете. [30] *П* протчии. [31] *П* приближышася; *М* прииде. [32] *П* прейдай. [33] *К* слонца.

К л. 38 об. [1] *П* гора. [2–3] *М* из нея дается видети. [3] *П доб.* и. [4] *КПМ* весь. [5] *П* Ерусалим. [6–7] *П* Галею мала. [8] *К* и град; *ПМ* Иордан. [9] *КМ доб.* и. [10] *М* верху. [11–13] *М* день и нощъ. [12] *КП доб.* в. [14] *КПМ* тем. [15] *К* другий. [16] *М* изобразися. [17] *КПМ* пречистыя. [18] *К* правая. [19] *П доб.* же. [20] *П* хотяще. [21–22] *П нет.* [23] *ПМ* любезно. [24–25] *КМ* в них; *П* или их. [26] *М* литоргию. [27] *П* верженя. [28] *М нет.* [29] *П* седяще; *М доб.* и. [30–31] *П* предсказавшим. [32] *М доб.* и. [33–34] *П* воздаяни.

К л. 39. [1] *М* поклонишася. [2] *КМ* Плачевною. [3] *К* Кедрского; *М* Кедрска. [4] *П* соуружен. [5] *КМ* ис. [6] *П* камени. [7] *КМ* Авесалома; *П* Авасалома. [8] *П* Давыда. [9] *К доб.* Таможде. [10] *М доб.* тут же неподалече. [11] *П* Исус; *М нет.* [12–13] *М нет.* [14] *К нет.* [15] *П* Веслуамтей; *М* Овчей. [16] *КПМ* Таможде. [17] *К нет.* [18] *М* якоже. [19] *КМ* поведают. [20] *П* О. [21] *П* Селуамля. [22] *П* под. [23] *КМ* Силоамлею; *П* Селуамлею. [24] *П* Селуамля. [25] *П* также. [26] *К* през. [27] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 39 об. [1] *М доб.* О горе Сионской. [2] *П нет.* [3] *К* слонца. [4] *КМ* есть же. [5] *М* видеть; *К доб.* мощно. [6] *П* ней. [7] *П* Ефлиему. [8] *М* Савве. [9] *П* протчим. [10] *П* местам. [11] *К* Сионской. [12] *М нет.* [13] *КМ нет.* [14] *М* армянская. [15] *КПМ* апостолов. [16] *М* сниде. [17] *К* турецкий; *М* турецки. [18] *К* Сионской. [19] *М доб.* все. [20] *К* жиды. [21] *КП* иерусалимские; *М* иерусалимстии. [22] *КМ* армени. [23] *КМ* маронити; *П* маранеты. [24] *КП* французы; *М* фрацузи. [25] *П* несторилии. [26] *П* протчии. [27–28] *М* Сия святая места. [28] *КП* святыя. [29] *П* обшеще; *М* обшедшии. [30] *К* монастиром. [31–32] *КМ* По немнозех. [32] *П* немнозех. [33] *К* Вифлеемъский; *П* Вифлиемский. [34] *П* Пресвятыя. [35–36] *М* несказанно. [37] *М доб.* и во яслех возлеже. [38] *М нет.* [39] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 40. [1] *К* Фефвитянина; *П* Фезвитинина; *М* Фесвитянина. [2] *П* святыя. [3] *ПМ* литоргии. [4] *П* таможе. [5] *П* протчих. [6] *КПМ доб.* же. [7] *КМ* Вифлеема; *П* Вифлиема. [8–9] *М* столп, или гроб, Рахилин каменной. [10] *К* древяная. [11] *К* патриархи. [12] *П нет.* [13] *М нет.* [14] *М нет.* [15] *П* Вифлием; *М* Вифлееме. [16] *КМ нет.* [17] *ПМ* местам. [18–19] *КП* иже зде; *М* их же зде. [20] *П* Вифлиема. [21] *П* Вифлиемскую; *М* Иерусалимскую. [22] *П* Два. [23] *К* кладязе; *П* кладез; *М* кладези. [24] *К* Узылище; ПМ *Училище.* [25] *ПМ* Иерусалима. [26] *П* святыя. [27] К Екатерини. [28] *П* святыя. [29] *К* Екатерини. [30] *П* святыя. [31] *К* Екатерини. [32] *КМ* Хор; *П* Хоры. [33] *П* церковныя.

К л. 40 об. [1] *М нет.* [2] *ПМ* Христова. [3–4] *КПМ нет.* [5] *М нет.* [6] *КПМ* в них же. [7] *М нет.* [8] *М* три. [9–10] *М* Иосифа Обручника. [10] *П* Иопифло. [11] *К нет.* [12] *М* Евгении. [13] *КП* Павлы; *М* Паулы. [14] *К* Еустохии; *П* Евстахии. [15] *ПМ* 21. [16] *К* вход. [17] *П* Святыя. [18] *К* Екатерини. [19] *ПМ* 22. [20] *КПМ* верху. [21] *ПМ* 23. [22] *ПМ* святыя. [23] *ПМ нет.* [24–25] *М нет.* [26] *П* Вифлиемскую; *М нет.* [27] *К* розваленая; *ПМ* разваленая.

К л. 41. [1] *Испр.; в О повтор первого слога; КМ* прочия; *П* протчия. [2] *К* французкий; *П* французский. [3] *КМ* Арменские; *П* Арменская. [4] *П* протчия. [5] *П* построена. [6] *КМ* постиралось; *П* постарелось. [7] *КМ* покровенна. [8] *К* склепеня; *П* склепенная. [9–10] *К* в не; *М нет.* [11] *П* камения. [12] *КМ* нет. [13] *П* закрыто. [14] *П* выходу. [15] *П* Святитель; *М нет.* [16] *КПМ нет.* [17] *К* Трое; *М* Три. [18] *К* особственнии; *М* собственныя. [19] *М нет.* [20] *П нет.* [21] *П* Иосая. [22] *КПМ* кланялися. [23–24] *ПМ* святая места. [25] *К* ототхнувши. [26] *М доб.* шествия.

К л. 41 об. [1] *К* возврасло. [2] *П* олтари. [3] *К* пред; *П* по. [4] *П* предстолом. [5] *К* виcлухавши; *П* выслушав; *М* выслушавшии. [6] *К* литоргии; *П* литоргию. [7] *К* прикладаются. [8] *П нет.* [9] *П* благословением. [10] *К нет.* [11] *М* обиташа. [12] *КПМ* кругом. [13] *П* себя. [14–15] *КПМ* по трапезе. [16] *П* поклонению. [17] *КПМ доб.* прежде. [18] *К* Елизаведу; *П* Елисавету. [19] *К нет.* [20] *П* Мария. [21–22] *М нет.* [22] *ПМ доб.* и. [23] *К* Елисавед; *П* Елисовет; *М* Елисавеф. [24] *К* монастиру. [25] *К* французкия; *М* французские. [26] *К* мниси; *М* монахи. [27] *М нет.* [28] *К* поболшъ. [29–30] *М* возвращаются восвояси.

К л. 42. [1] *Испр.*; *в О повтор двух первых слогов*; *К* ототхнувши. [2] *М* приводят. [3–4] *П* в монастырь. [5] *К* Сави; *ПМ* Саввы. [6] *П* Освещенного; *К доб.* который; *М доб.* сей монастырь. [7–8] *К* чтири часи. [9] *ПМ* оного. [10–11] *М* дому Давидова. [12] *К* Иопские; *П* Иопинския; *М* Иоппийские. [13] *ПМ нет.* [14] *К* Иерусалимскаю; *М* Иерусалимлею. [15] *ПМ нет.* [16] *М* гробищь. [17] *П* арменския; *М* арменских. [18] *М* купели. [19] *П* Селулнию; *М* Силоамли. [20] *К* тамож-

де. [21] *П* июдочь. [22] *П нет.* [23] *К* през. [24] *ПМ* Саввы. [25] *К* Освященного; *П* Освещенного. [26] *КМ доб.* же. [27–28] *К* Освященного Сави; *П* Освещенного Саввы; *М* Святаго Саввы. [29] *М* прекрасный. [30] *КМ доб.* во. [31] *П* юдоль. [32] *М* отграда. [33–34] *К* новосоделаная; *П* новосоделания; *М* новая соделанная. [35] *К* патриархи; *К доб.* Иерусалимского; *ПМ доб.* Иерусалимскаго. [36] *К* Дософея. [37] *П нет.* [38] *П нет.* [39] *К* Сави; *ПМ* Саввы. [40] *К* Освященного; *П* Освещеннаго. [41] *К* церквою. [42] *К* и. [43] *М* предел. [44] *К* Сави; *М* Саввы; *П нет.* [45] *П* бо тело. [46] *П* положе. [47] *М нет.* [48] *КПМ доб.* святаго. [49] *П* сказует. [50] *КМ* венецыяне; *П* венедилые. [51] *М нет.* [52] *К* Сави; *ПМ* Саввы. [53] *К* келийка.

К л. 42 об. [1] *Испр.; в О повтор первых двух слогов.* [2–3] *К* святый сам. [4] *П* обитавше. [5–6] *П* во святых или; *М нет.* [7] *П* заделавших. [8–9] *М нет.* [9] *П* замуровавших. [10] *П* Иолина. [11] *П нет.* [12] *П* Ксинафонта; *М* Ксенефонта. [13] *КПМ* таможде. [14] *М доб.* святаго. [15–16] *П* Иолина Домоскина. [17] *М* трудившися. [18] *К* мнишеских. [19] *К* тоей; *П* тоя. [20–21] *П нет.* [22] *К* Сави; *ПМ* Саввы; *ПМ доб.* в. [23] *К* монастири. [24–25] *К* всех сих. [25] *М нет.* [26] *П доб.* вся. [27] *К нет.* [28] *КМ нет.* [29] *О доб.* путницы; *повтор замечен, слово заключено в рамку.* [30] *П* пшаница. [31] *К* иное; *ПМ* какое. [32] *М* около. [33] *К* ниякого; *П* никаковаго. [34] *КМ* смоквин; *П* с Москвы. [35] *П* виноградов. [36] *К* помаранчов; *П* порятцов. [37] *К* идеже; *П* ниже. [38] *КП* келиею; *М* келлиею.

К л. 43. [1] *Испр.; в О повтор первых двух слогов; П* насаждены. [2] *П* невелики; *М* невеликой. [3] *М* есть. [4] *М нет.* [5] *К* цистернях; *П* тистериних; *М* цыстернах. [6] *М* спаров. [7] *М* горячей. [8] *К* мнихом. [9] *М нет.* [10] *П* Ерусалима. [11] *К* Мнихов. [12–13] *М* точию пять или шесть. [14] *К* оним; *М* онем. [15] *К* през. [16–17] *К* пищи не давали з монастира; *М* пищи из монастыря не подавали. [18] *КПМ нет.* [19] *КП* Келей; *М* Келлей. [20] *КМ* Плачевной; *П* Плачевне. [21] *П* вси. [22] *К* порозвалювалис; *ПМ* поразвалились. [23] *КП* место. [24] *К* знати; *П доб.* и. [25] *М* Содомскаго. [26] *К* Сави; *ПМ* Саввы. [27] *П* переночевав; *М* преночевавши. [28] *П нет.* [29] *П* святую. [30] *П* литоргию; *М* литоргии. [31] *М нет.* [32] *К* Сави; *ПМ* Саввы. [33] *М* первое. [34] *М доб.* святый град. [35] *П* Ерусалим. [36] *М* второе. [37] *К* декамвриа; *П* декемврия-месяца. [38] *П доб.* дня.

К л. 43 об. [1] *КП* Освященного. [2–4] *М нет.* [3] *П доб.* же. [5] *М* первое. [6] *КПМ* из. [7] *К* земле. [8] *М* второе. [9] *М* навечери. [10] *М нет.* [11] *КМ* Христова. [12] *К* Лазара; *П* Лазвиря. [13] *ПМ* первое. [14] *ПМ* второе. [15] *К* суботу; *ПМ* субботу. [16] *П* Лазыреву. [17] *К* Иердану; *П* Иордана; *М* Иордани. [18] *К доб.* от Иерусалима до Иердана часов дванадесят. [19] *П* единое; *М* первое. [20] *П* Богоявления. [21] *П* Господня. [22] *П доб.* дня. [23] *КПМ доб.* в. [24] *М* другой. [25] *К доб.* Господнем.

[26] *КМ* возвращатися. [27] *КМ* протчих. [28] *К* монастирах; *П* монастырех. [29] *М* елико. [30] *К нет.* [31] *П* святых; *М* тех. [32] *П* которыя. [33] *ПМ* протчим. [34] *К* местам. [35–36] *П* Иерусалима святаго.

К л. 44. [1] *М нет.* [2] *П* могу. [3] *П* как. [4] *П* тако. [5] *КПМ* Сионской. [6] *М* все. [7] *К* иже; *П нет.* [8] *П* изъобретаются. [9] *П* тако. [10–12] *М* места святых. [11] *К* сие. [12] *П нет.* [13] *ПМ* простыя. [14] *П* Соломоновы. [15] *П* Дворшей. [16] *П* турецка. [17] *КПМ* хан. [18–19] *М* Торжище всех вещей продаваемых. [20] *М* Антонианна. [21–22] *КПМ* Иисуса Христа. [23] *КПМ* Склеп. [24] *КПМ* Пресвятыя. [25] *Испр. по КПМ*; *в О* искаху. [26] *К* пособе. [27] *КПМ* святой. [28] *К* Веронnии.

К л. 44 об. [1] *М* Иудейския. [2] *К нет.* [3] *К нет.* [4] *КПМ* Вежа. [5] *Дополн. по КПМ*; *в О нет.* [6] *К* Фьми. [7] *ПМ* железныя. [8] *КП* триех. [9] *М доб.* Святаго. [10] *К нет.* [11] *КПМ* Алфеова; *К доб.* арменский; *П доб.* армenсия. [12] *К* Иопские; *М* Иоппийския. [13] *М* Домаския. [14] *К* Иродови. [15] *КП* Святыя; *М* Златые. [16] *П* Сирадныя. [17–1] *М нет.*

К л. 45. [2] *М* тайне. [3] *КПМ нет.* [4] *П нет.* [5] *КМ* Святою. [6] *К* Каиафи; *П* Клиафы. [7] *М* Горы. [8] *КПМ* Пресвятыя. [9] *М* Кедрски. [10] *П* Иософатова; *М* Иосафатова. [11] *КПМ* Гефсимания. [12] *КМ нет.* [13] *П* оставль; *М* остави. [14] *К* триех. [15] *П* оставль; *М* остави. [16] *КПМ нет.* [17] *П* поиман. [18] *П* иерей.

К л. 45 об. [1] *К нет.* [2] *КМ нет.* [3] *М нет.* [4] *Дополн. по КП*; *в О нет.*; *М* вторы. [5] *КПМ* Пресвятая. [6–7] *ПМ* за Стефана моляшеся. [8] *П* еврей. [9] *КМ* Цыстерня. [10] *ПМ* Пресвятыя. [11] *М* Силоамля. [12] *М* Исаиа. [13] *П нет.* [14] *К* Исаие. [15] *КПМ* святии. [16] *К нет.* [17] *П* Абесоламов. [18] *П* еврейскии. [19] *К доб.* и. [20] *М* обесися. [21] *П нет.* [22] *П* пресветаго. [23] *К* Лазара; *П* Лазыря. [24] *М доб.* Иисусу Христу. [25] *КПМ нет*; *далее расхождение с О.* [26] *К* Вифсаида; *П* Висфагия; *М* Вивсфагию. [27] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 46. [1] *П нет.* [2] *М нет.* [3] *П* святыя. [4] *КПМ* Христос. [5] *М* проповеда. [6] *К* Пещери; *М* Пещеры. [7] *КМ* пророческия. [8] *П* на; *М* о. [9] *М* Иерусалиме. [10] *П* Пречистыи. [11] *М* Богородице. [12] *П* голилейскаго. [13] *К* Иеремеи; *М* Иеремии. [14] *М* царския. [15] *К* Елени; *П* Едеские. [16] *К* Адиябанской; *П* Адиабанской; *М* Адиагайской. [17] *К нет.* [18] *КМ* Гиббонова. [19] *К* Вырсавый; *П* Висовии. [20] *П* Пещера. [21] *М* иизраилевых. [22] *К* Теребынт; *П* Тревинт; *М* Теребинт. [23] *К* Цистерня; *М* Цыстерня. [24–26] *КМ* Илии Пророка. [25] *О слово заключено в рамку*; *П нет.* [27] *КП* изображена. [28] *П* Ильи. [29] *П* Иясковля. [30] *КПМ* Рахилин. [31] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 46 об. [1] *КП* праведнаго. [2] *П* Иякова. [3] *К* Выфлеем; *П* Вифлием. [4] *П* Иудея; *М* Иудеа. [5] *М* иже. [6] *КМ нет.* [7] *К* Исаиа; *ПМ* Исаиа. [8] *М* Галилеа. [9] *М* прилучи себе. [10] *П* Еммлус. [11] *К* Самила. [12] *К* Савы. [13] *КПМ нет.* [14] *Испр.*; *в О повтор второго слога.* [15] *К* Хер-

соне; *ПМ* Хевроне. [16] *К доб.* и. [17] *П нет.* [18] *К* прочия; *М* прочии. [19] *К* Иордани; *ПМ* Иордане. [20] *М* Феодосиа. [21] *К* Великого; *ПМ нет.* [22] *К нет.* [23] *П нет.* [24] *К нет.* [25] *П нет.* [26] *КПМ* длину. [27–28] *ПМ нет.* [28] *К доб.* едина. [29] *К нет.* [30] *ПМ* широту. [31] *ПМ доб.* же.

К л. 47. [1–2] *М нет.* [2] *К доб.* едина. [3] *П* сооружена. [4] *К* каменная. [5–6] *П нет.* [7] *М* каменныя. [8] *К* единим; *ПМ* единым. [9] *КМ* заклепени; *П* заклепаны. [10] *М* камением. [11] *К* Улице. [12] *ПМ* тесны. [13] *КП* камнем; *М* камением. [14] *ПМ* высланы. [15–16] *КМ нет.* [16] *П* выборкованныя. [17–18] *П нет.* [19] *ПМ* никакой. [20] *КМ нет.* [21] *К* дождовой. [22] *П* напояет. [23] *КП* цистерне; *М нет.* [24] *М нет.* [25] *К* дождевною. [26] *К нет.* [27] *К* през. [28] *К* увесь. [29] *К* удоволяются; *М* доволствуются. [30] *П нет.* [31] *К* Структури; *ПМ* Структуры. [32] *М* невысокие. [33] *П* Давыдова. [34] *П* Строения. [35] *П* Давыдова. [36] *П* овашка. [37] *М* показуют. [38–39] *П* пророк Давид; *М* святый пророк Давид. [40] *П* Псалтирь. [41] *М* каменное. [42] *М* длинное. [43] *П* сажни. [44] *М* шириною в. [45] *П* О. [46] *К* среди. [47–48] *К нет.* [47–49] *М* здание новое и камение. [50] *К нет*; *М* поменше. [51–53] *О испр. порядок слов (с помощью цифр).* [52] *П* Давыдова. [54] *М* в средине. [55] *М доб.* же.

К л. 47 об. [1] *П* Давыдовом. [2] *К* яничарской; *ПМ* янычерской. [3] *П* Давыдова. [4] *М* посреди. [5] *П* широка. [6] *П* великая. [7] *КПМ* Площадь. [8] *М нет.* [9] *ПМ* выслана. [10] *К* виборкована; *П* выборкова; *М* выбуркована. [11] *П* и. [12] *М* превратили. [13] *П нет.* [14] *К* некогоже; *П* когда же. [15] *К доб.* и; *М доб.* из. [16] *М нет.* [17] *П* нее. [18] *КМ* махометанскому; *П* махамецкому. [19] *М* бы. [20] *П* воспротивятся; *М* воспротивился кто. [21] *К* не мощно; *П* мощной. [22] *М* притти. [23] *КМ* отдалека; *П* отдолека. [24] *К* посмотрети; *П* посмотреть. [25] *М* велицея. [26] *П* части. [27] *М нет.* [28] *М* непостоянства. [29] *К* святыи.

К л. 48. [1] *П* попобещающу. [2] *П* нечаенной. [3] *П* ис; *М* из. [4] *ПМ* Царяграда. [5] *П* от. [6] *П* сонедержании. [7] *К* раздрушении; *П* раздружения; *М* разрушении. [8] *П нет.* [9] *ПМ нет.* [10] *М доб.* пресветлым. [11] *П доб.* с. [12] *ПМ* салтанским. [13] *П нет.* [14–16] *М нет.* [15] *К* едикуль. [17] *Испр.*; *в О повтор третьего слога*; *М* великороссийским. [18] *М* ужаснухся. [19] *М* опасающийся. [20] *М нет.* [21] *КМ доб.* бы. [22] *М нет.* [23] *КМ* умыслих. [24–25] *М нет.* [26] *КПМ* Венецию. [27] *К* французкими; *М* француժскими. [28] *К* простившесь. [29] *М* приидох. [30] *М* Иоппию. [31] *П* обрете; *М* обретох. [32] *П* и держан. [33] *П* бе; *М* бых. [34] *П* еже. [35] *М* рекоша. [36] *КМ доб.* тебе. [37] *КМ* благочестиву. [38] *М* сообщатися.

К л. 48 об. [1] *Испр.*: *в О повтор двух первых букв.* [2] *К* яхся; *П* ити с; *М* ятися. [3] *КМ* аще. [4] *М нет.* [5] *ПМ* великим. [6] *М нет.* [7] *К* зайшли. [8–10] *М испр. порядок слов (с помощью цифр)*: от салтана турецкаго указы бяху. [9] *К* бяху. [11] *П* за. [12] *М* остахся. [13] *П* Ипии; *М* Иоппии.

[14] *М* болше. [15] *П доб.* что. [16] *П* яфского; *М* явскаго. [17] *ПМ* дабы. [18] *ПМ доб.* бы. [19] *М* Иоппии. [20–22] *М* два дни. [21] *К* дней. [23] *К* французкий. [24] *К* тартана; *М* тартона. [25] *КМ* Иоппии. [26] *П* братия. [27] *П* мало. [28] *К* которий; *М* который. [29] *М нет.* [30] *К* обрадовали; *М* обрадовал. [31] *К* обвеселили; *М* обвеселил. [32] *М* Уведавши. [33] *М доб.* и. [34] *ПМ* пришедши. [35] *М* иоппийскому. [36] *П* поидохом. [37] *П нет.* [38] *К* корибря; *П* короблеца. [39] *К* з; *П* и от. [40] *П* Опии; *М* Иоппии; *ПМ доб.* набравши мыла. [41–42] *П* рече: «Аще. [43] *К нет.* [44] *П нет.* [45] *М* Иоппии. [46–47] *М* мылом корабль свой. [47] *П* мыслом. [48] *М* ко. [49] *К* Акри; *П* Акры; *М* Акрии. [50] *П* неколико. [51] *М* дней. [52] *П* проживший; *М* проживши. [53] *М* кораблец. [54] *П* мыслом. [55] *КП доб.* рече. [56] *КПМ* Кипрский. [57] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 49. [1] *М доб.* зело. [2] *КМ* обвеселися. [3] *ПМ* открыв. [4] *П* нутную. [5] *П* ми. [6] *К* повеле бяше; *М нет.* [7] *К* ничегоже. [8] *КПМ нет.* [9] *К* повеле; *П* поведав; *М* повелел. [10] *М* оны. [11] *М* называтися. [12] *М* болгаром. [13] *КП* обещав. [14] *П* Кипротском. [15] *К* венецийский; *П* венецкий; *М* венецкой. [16] *ПМ нет.* [17] *П* консулу; *М* консулю. [18] *К* англицкому; *П* аглицкому; *М* аглинскому. [19] *К* обретающомуся. [20] *М* так. [21] *КМ* Иоппии. [22–24] *М* три дни Божиею помощию. [23] *П* дни. [24] *Дополн. по КП*; *в О нет.* [25] *К* иопийского; *П* иопийскаго. [26] *К* Сиду; *П* Слиду; *М* Саиду. [27] *КМ* последиже. [28–34] *М нет.* [29] *К* Вилиту. [30–32] *П* отити же дабы дому. [31] *К* Иопии. [33–35] *К* до Акри от Сидону. [36] *М* И ми. [37] *К* акрийскому; *П* акрискому; *М* акрскому. [38] *КП* акрийскому; *М* акрскому. [39] *КМ* превеликая.

К л. 49 об. [1] *М* нарицаемая. [2] *П* Кармильская. [3] *КПМ* Илия. [4] *К* Езевелины; *П* Иезавелины; *М* Езавелины. [5] *П* агкирскому; *М* акрскому. [6] *М* поидох. [7] *М* Благовещения. [8] *КМ* Пресвятыя; *П* Пресвятей. [9] *П* которыя. [10–11] *К* от Акри; *М нет.* [12] *М* часа; *П доб.* от Акры. [13] *К* францешкане; *П* францушкане; *М* францышкане. [14] *К доб.* Назарет от Иерусалима землею имеет растояние три дне, а морем от Иоппии далече. [15] *П* Назарета. [16] *КП* Благовещение. [17] *К* Пресвятой; *М нет.* [18] *ПМ* преподобнаго. [19] *ПМ* Пресвятыя. [20] *П текст обрывается*; *конец утрачен.* [21] *К* марморный. [22] *М* Пресвятыя. [23] *К* марморный. [24] *М* предела. [25] *М* преподобной. [26] *КМ* Назарета. [27] *М* часа. [28] *КМ* Фаворской. [29] *М* зело высока.

К л. 50. [1] *Испр.*; *в О повтор первого слога.* [2] *М* наново. [3] *К* соорути. [4] *К* Акри; *М* Акры. [5] *КМ* ней. [6] *К* чотири. [7] *К* Кипрска. [8] *К* Акри. [9] *М* Дунувши. [10] *М* местечку. [11] *Испр. по М*; *в О* обретают же ся; *К* обретаючомуся. [12] *КМ* по-греческу. [13] *К* Ларника; *М* Лярника. [14] *М* Тузло. [15] *КМ* местечку. [16] *КМ* пришедши. [17–18] *КМ*

и зело жестокий ветр. [19] *К* пристать. [20] *Дополн.по М*; *в О нет*; *К* низ. [21] *КМ* Кипрска.

К л. 50 об. [1] *КМ* по-греческу. [2] *К* Приставшу. [3] *М* хотех. [4] *М* Лярнику. [5] *КМ* консулю. [6] *К* ангелскому; *М* аглинскому. [7] *КМ* яким. [8] *КМ* убежати. [9] *КМ* Венецию. [10] *КМ* оставити. [11–12] *М нет.* [13] *К* чуждия; *М* чуждыя. [14] *К* аги; *М* аге. [15–16] *М* пред ним. [17] *М* капеллин. [18] *М* Цареграде. [19] *КМ* бывши. [20] *КМ* Иерусалиме. [21] *КМ* между его. [22] *К* солтаном. [23] *М* опасающися. [24] *М* ухожу. [25] *КМ* Венецию. [26–27] *М* вся сия. [28] *М* той. [29] *Испр.*; *в О повтор слова*; *КМ* аге.

К л. 51. [1] *М* зостав. [2] *М* турченином. [3] *К* присласл. [4] *М нет.* [5] *КМ* Муселиму. [6] *КМ* паши. [7] *К* кипрскому; *М* кипрского. [8] *КМ* Муселим. [9] *М* Кипрски. [10] *М* того; *доб.* чауша, обобравши мя всего. [11] *КМ* всадил. [12] *М доб.* скорби. [13] *К* терпяше; *М* претерпевах. [14] *К* месяца. [15–16] *М нет.* [17] *М* подтверждения. [18] *К* многу. [19] *КМ* принуждаемый. [20] *М доб.* же. [21] *КМ* Царицграде. [22] *М* хотел. [23] *КМ* писати. [24] *КМ* послам. [25] *М* Царьград. [26] *КМ нет.* [27] *К* турме. [28] *КМ доб.* извествующи. [29] *КМ* но.

К л. 51 об. [1] *М* ниже. [2] *КМ* милосердый. [3] *М доб.* же Пресвятыя. [4] *К* Богородица. [5] *М* Феодосиа. [6–8] *М* леве день целый консул. [7] *К нет.* [9] *М* с; *К доб.* з. [10] *М* сидех. [11–12] *М* днем и нощию. [13] *КМ доб.* и. [14] *К* принесл. [15] *К* чернилицю. [16–18] *М* просити у оного консуля милостыни. [17] *К* консуля. [19] *М нет.* [20] *КМ* консуль. [21] *М* милостыню. [22] *М нет.* [23] *К* чернилицу. [24–26] *К* бумаги мало. [25] *М* маленко. [26] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 52. [1] *М* поднести. [2–3] *К* написавши воскоре. [4] *М* грамотку. [5] *Дополн. по КМ*; *в О нет.* [6] *КМ* которой. [7] *М* приеха. [8] *М* с; *К доб.* з. [9] *К* сидях. [10] *К доб.* откуду и где бых, когда взят есм. [11] *КМ доб.* и. [12] *М* грамотки. [13] *М* писал. [14] *К доб.* есм; *М доб.* есмь. [15] *М* посажен. [16] *М* обнадеживая и. [17] *К* ударовавши. [18] *М* сказавши. [19] *КМ* опасатися. [20] *К доб.* печалетися; *М доб.* печалитися. [21] *М* Царьград. [22] *М* грамоту. [23] *М* написать. [24] *М* послам. [25] *К* обещавающе. [26] *М* своими. [27] *М* грамотками.

К л. 52 об. [1] *М* Костантинополь. [2] *М* послам. [3] *КМ* оныя. [4] *К* немедля. [5] *К* посла. [6] *К* през; *М* чрез. [7] *М доб.* до наших послов в Костантинополь. [8] *КМ доб.* же. [9] *М* иже. [10] *М* Паула. [11] *М* из. [12] *М* Царьграда. [13] *К* Кипрь. [14] *КМ* Муселиму. [15] *К* Моселима; *М* Муселиму. [16] *КМ* возвратися. [17] *М* Царьград. [18] *К* двох. [19] *КМ* малтезския. [20] *КМ* убеже. [21] *М нет.* [22] *КМ* Муселим. [23] *К* чогадари; *М* чагордари. [24] *М* разбойников. [25] *М* корабленики. [26] *М* вся того. [27] *М нет.* [28] *М* чагордаров. [29] *Испр.*; *в О повтор слова.*

К л. 53. [1] *КМ* сказывая; *доб.* подробну. [2] *М* Иерусалима. [3] *К* приял; *М* принял. [4] *М* приключшаяся; *К текст обрывается, конец*

утрачен. [5] *М* Малтез. [6] *М* возярися. [7] *М* чагордаров. [8] *М* взя. [9] *М нет*. [10] *М* иже. [11] *М* пришедши. [12] *М* консулю. [13] *М* французскому. [14] *М* Консул. [15] *М доб*. же. [16] *М* аглинскаго. [17] *М* грамотки. [18] *М* Царьград. [19] *М* его. [20] *М* милости. [21] *М* Павловичу. [22] *М* Шафирову. [23] *М доб*. пресветлаго. [24] *М* Михаиле.

К л. 53 об. [1] *М нет*. [2] *М* яже. [3] *М* послаша. [4] *М* арзигал. [5] *М* везиру. [6] *М* Везирь. [7] *М* Пришедшему. [8] *М* сидех. [9] *М нет*. [10–11] *М* свободихся. [12] *М доб*. году. [13] *М нет*. [14–15] *М* 1-го числа. [16–17] *М* чрез почту в Царьград. [18] *М доб*. благодарение.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. подробнее: *Травников С. Н.* Путевые записки петровского времени (проблема историзма). М., 1987.

[2] См.: *Норов А. С.* Библиотека А. С. Норова. СПб., 1868. Ч. 1. С. 103 (№ 158). Путевые записки Варлаама Леницкого публиковались трижды, причем дважды в отрывках: *Норов А. С.* Путешествие игумена Даниила. СПб., 1864. С. 177–182; *Noroff A. S.* Pelerinage en terra Sainte de ligoumene russe Daniel. M., 1864. P. 192–197. Полностью произведение было издано под редакцией Леонида (Кавелина) в 1873 г. (ЧОИДР. Кн. 3. Отд. 5. С. 55–77).

[3] См.: *Хитрово В. Н.* Палестина и Синай. СПб., 1876. Ч. 1. Вып. 1. Стб. 26–27 (№ 15); *Геннади Г. Н.* Справочный словарь о русских писателях и ученых. Берлин, 1876. Т. 1. С. 131; *Пономарев С. И.* Иерусалим и Палестина в русской литературе, науке, живописи и переводах. СПб., 1877. С. 10–12 (№ 51); *Филарет (Гумилевский).* Обзор русской духовной литературы. СПб., 1884. Кн. 2. С. 302.

[4] См.: *Венгеров С. А.* Критико-биографический словарь русских писателей и ученых. СПб., 1895. Т. 4. Отд. 2. С. 90, 93–94.

[5] См.: *Махновец Л. Э.* Українські письменники: Біо-бібліографічний словник. Київ, 1960. Т. 1. С. 400–401.

[6] См.: *Данциг Б. М.* Русские путешественники на Ближнем Востоке. М., 1965. С. 53; *Он же*. Ближний Восток в русской науке и литературе. М., 1973. С. 51–52.

[7] *Seemann K.-D.* Die altrussische wallfahrtsliteratur. München, 1976. S. 392–396.

[8] Ср.: *Страдомский А.* Никодим Сребницкий, епископ Черниговский и Новгород-Северского // Черниговские епархиальные ведомости. 1876. № 20. С. 559–560; Странствования В. Г. Григоровича-Барского. СПб., 1885. Ч. 1. С. 2–10.

[9] *Страдомский А.* Никодим Сребницкий... С. 560; см. также: *Аскоченский В.* Киев с древнейшим его училищем Академиею. Киев, 1865. Ч. 1. С. 300–301.

[10] См.: *Шляпкин И. А.* Святой Димитрий Ростовский и его время. СПб., 1891. С. 16–17.

[11] Переписка и бумаги графа Б. П. Шереметева // Сборник РИО. СПб., 1878. Т. 25. С. 329.

[12] См.: *Орешкова С. Ф.* Русско-турецкие отношения в начале XVIII века. М., 1971. С. 149–150.

[13] Текст «Хождения» Варлаама Леницкого цитируется по списку РГБ. Ф. 178 (Музейное собр.). № 3111, взятому за основу при публикации памятника.

[14] См.: *Страдомский А.* Никодим Сребницкий... С. 560.

[15] См. ркп.: ГАТО, ф. 1409, оп. 1, № 132 (3174). Л. 1; ЦНБ АН Украины, ф. Нежинского историко-филологического института им. кн. Безбородко, № 36. Л. 1.

[16] *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской империи. СПб., 1877. Стб. 15.

[17] См.: *Толстой Ю.* Списки архиереев и архиерейских кафедр иерархии всероссийской со времени утверждения правительствующего Синода. 1721–1871. СПб., 1872. С. 5; *Скворцов В.* Варлаам (Линицкий), епископ Суздальский и Юрьевский // Владимирские епархиальные ведомости. 1879. № 22. С. 668–672; № 24. С. 681–685; 1880. № 1. С. 1–15; № 8. С. 241–251; № 11. С. 344–351.

[18] См.: Описание документов и дел, хранящихся в архиве св. правительствующего Синода. СПб., 1868. Т. 1. Стб. 81–88, 272–277.

[19] Описание документов и дел... Т. 1. Стб. 330–331.

[20] См.: Описание документов и дел... Т. 1. Стб. 462–463.

[21] См.: *Ананий (Федоров).* Историческое собрание о богоспасаемом граде Суждале // Временник ОИДР. М., 1855. Кн. 22. Отд. 2. С. 37; Описание документов и дел... СПб., 1878. Т. 3. Стб. CXXXVIII, 621–622.

[22] См.: Описание документов и дел... СПб., 1885. Т. 7. Стб. XXXIII, 173–175.

[23] Полное собрание постановлений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1876. Т. 4. С. 111.

[24] См.: Описание документов и дел... СПб., 1880. Т. 4. Стб. 256–257, 298.

[25] См.: Описание документов и дел... СПб., 1913. Т. 21. Стб. 522.

[26] См.: Описание документов и дел... Т. 7. Стб. 35–38.

[27] См.: *Платон (Любарский).* Иерархия Астраханской епархии // ЧОИДР. М., 1848. № 7. С. 78.

[28] ПСЗ. СПБ., 1830. Т. 10. С. 70–80 (№ 7198).

[29] См.: *Филарет (Гумилевский).* Обзор русской духовной литературы... Кн. 2. С. 302; ПСЗ... Т. 10. С. 72, 77.

[30] См.: Описание документов и дел... Пг., 1915. Т. 18. Стб. 723–727.

[31] См.: Описание документов и дел... Т. 18. С. 272–296.

[32] См.: *Аскоченский В.* Киев с древнейшим его училищем... С. 300; *Амвросий (Орнатский).* История российской иерархии. М., 1822. Ч. 1. С. 430–431; *Князев А.* Очерк истории Псковской семинарии от начала до преобразования ее по проекту устава // ЧОИДР. 1866. Кн. 1. Отд. 5. С. 25; *Н. М.* О школах в XVIII столетии в Астраханской епархии по документам консисторского архива // Астраханские епархиальные ведомости. 1877. № 24. С. 8–10; № 26. С. 7–14.

[33] Описание документов и дел... СПб., 1906. Т. 16. Стб. 437.

[34] См.: *Князев А.* Очерк истории Псковской семинарии... С. 25.

[35] См.: *Бубнов Н. Ю.* Описание рукописного отдела БАН СССР. Л., 1984. Т. 7. Вып. 1. Сочинения писателей-старообрядцев XVII в. С. 19.

[36] См.: Описание документов и дел… Т. 1. Стб. 243–246, 401–414, 417–418, 540–541; Т. 2. Ч. 1. Стб. 55–58.

[37] См.: Описание документов и дел… СПб., 1913. Т. 9. Стб. 329–341, 349–350, 445–455; Т. 10. Стб. 187–189, 348–350, 377–378, 516.

[38] Описание документов и дел… Т. 10. Стб. 375–376.

[39] Описание документов и дел… СПб., 1908. Т. 20. Стб. 179–180.

[40] См.: Описание документов и дел… СПб., 1913. Т. 21. Стб. 137–139, 147; *Бубнов Н. Ю.* Описание рукописного отдела БАН СССР… Т. 7. Вып. 1. С. 18–23.

Ф. С. Капица

МАТЕРИАЛЫ К ИЗУЧЕНИЮ СТАРОПЕЧАТНОГО ПРОЛОГА

Пролог. М., 1661. Содержание сборника

1 сентября

1. О начале нового лета
2. Память преп. Марфы и преп. Симеона (текстов нет)
3. Успение Иисуса Навина
4. Память преп. Симеона Столпника
5. Память Каллиста, Евода и Ермогена единородных братьев
6. Слово из Лимониса о Мине диаконе, «иже иде в мир сверг иноческий образ»
7. Чудо Святаго Симеона о друзем пресвитере
8. Чудо Святаго Симеона о пресвитере

2 сентября

1. Память святого мученика Маманта
2. Память Иоанна постника, архиепископа Константина града
3. Память святых мучеников трех тысящ и шестисот и осми на девять иже в Никомидии
4. Слово о юноше, совлачившем мертвеца и паки покаявшемся

3 сентября

1. Память святого священномученика Анфима Никомидийского
2. Феоктиста постника (текста нет)
3. Память Василисы Великия
4. Память Аристиона Александрийского
5. Слово о гневе, «яко держаи гнев на свои други во область дается дьяволу»
6. Наказание святого Василия

4 сентября

1. Страсть святого Вавилы и с ним трех младенец
2. Память пророка Моисея
3. Святых мучеников Феодора, Миана, Юлиана и Киона
4. Память Вавилы Антиохийского
5. Память святой Ермионии, единой из четырех дочерей апостола Филиппа
6. Повесть об авве Сисое
7. Слово из Лимониса о мнисе его же хоте убити срацынин

5 сентября

1. Память святого пророка Захарии, отца Иоанна предтечи
2. Святой мученик Авдий суковатым жезлием биен скончася
3. Святых Фиваила и Фивеи, сестры его
4. Убиение благоверного князя Глеба
5. Святая мученица Раиса мечем скончася (текста нет)
6. Святой Сарвил (текста нет)
7. Святых Урвана и Феодора и Медимна и с ними осмидесяти иерей и левит (краткий текст)
8. Святого Петра иже в Афире и святого мученика Авида
9. Слово о юноше, сковавшем крест некоему патрикию
10. Слово о покаянии
11. Слово Захарии пророка к немилостивым князем

6 сентября

1. Чудо архангела Михаила в Коласаех, иже есть в Хонех фригийских
2. Память святых мучеников Евдоксия, Зинона, Ромила и Макария
3. О святом Кириаке
4. Страсть святого Кирилла епископа Гортинского Критскаго острова
5. Память святых мучеников Фавста попа и Авива дьякона
6. О Давиде разбойнике

7 сентября

1. Память мученика Созонта
2. Память святых апостолов Евода и Онисифора
3. Память святого Стефана папы римского
4. Память святого мученика Евпсихия

5. Память святого Луки, третьего игумена обители спасовой глаголемыя глубокия реки (текста нет)

6. Слово из Лимониса о подвизе

7. Поучение на предпраздество Рождества пресвятой Богородицы

8. Память иже во святых отца нашего Иоанна, архиепископа новгородского

9. Слово Андрея Критского на Рождество пресвятой Богородицы

8 сентября

1. Рождество пресвятой владычицы нашей Богородицы

2. Повесть о некоем иерее и Созонте дьяконе, имущих между собою вражду зело душеполезна

3. Слово из Лимониса о Мурине древосечце

4. Поучение на Рождество пресвятой богородицы

9 сентября

1. Святых и праведных Иоакима и Анны

2. Память святого третьего вселенского собора «сошедшися во Ефесе двусту святых отец, низложивших злочестиваго Нестория»

3. Память святого мученика Севериана

4. Память Феофана исповедника

5. Память Харитона (текста нет)

6. Память святого мученика Стратора «ко двема кедром привязан и надвое раздран» (текста нет)

7. Память Иосифа Волоцкого

8. Слово неосужати, но миловати согрешающих

9. Поучение святого Стефана о дружбе

10 сентября

1. Память святых мучениц Минодоры, Митродоры и Нимфодоры, девиц и сестрениц

2. Память св. Мученика Варнавы

3. Об успении Петра Никейского (текста нет)

4. О смерти святой Пульхерии

5. Память святого апостола Апеллия, Луки и Климента

6. Память св. Павла Никейского (текста нет)

7. Рассказ Павла Моновасийскккого о трех женах, обретенных в горе

11 сентября

1. Память преподобной Феодоры, претворившейся в мужа
2. Память преподобного Ефросина
3. Страсть святых мучеников Диодора и Дидима
4. О святых Димитрии, Еванфии жене его и Димитриане гладом скончашася (текста нет)
5. О святых Серапионе, Крониде и Леонтии в море вержени скончашася (текста нет)
6. О святых Валерии и Селевке зверем дани скончашася (текста нет)
7. Слово из Патерика о святом Агафоне, яко словом изгоняше беса: «Приидоша еллини иногда в Вифаиду к единому старцу Агафону имеяше с собой беснуящася дабы его исцелил. Старец же молен быв о них много и глаголя демону: изыди от твари божия. И рече демон старцу: изыду, вопрошу же тя единаго словесе кто суть козлища и кто сутт агнцы? И рече старец: козлищ убо аз есмь, агнец же бог весть. И сие слышав демон возопи гласом велиим: се за смирение твое изыду. И изыде в той час».
8. Поучение Феодора Студийского, «еже не отчаятися своих ради грехов божия милости»

12 сентября

1. Память святого священномученика Автонома
2. Память святого священномученика Феодора Александрянина мечем скончашася (текста нет)
3. Память святого мученика Юлиана иже от Галатии
4. Слово о Евлогии мнисе и о нищем расслабленном

13 сентября

1. Обновление святого храма Воскресения Христа бога нашего
2. Память святого священномученика Корнилия Сотника
3. Память святых Гордиана, Макровия и Илии, Зотика, Лукиана и Улериана
4. Память святого Юлиана пресвитера
5. Память святого Феодота
6. Память святых Кронида и Леонтия, Серапиона и Стратоника
7. Поучение пред Воздвижением Честнаго Креста Господня
8. Слово из Патерика о Филагрии Мнисе, иже найде тысящу златник и возврати погубившему

14 сентября

1. О Воздвижении Честнаго Креста Господня
2. Память святого мученика Папы
3. Слово о двух монахах, иже спасоста блудницу
4. Поучение на Воздвижение Честнаго Креста Господня

15 сентября

1. О Никите мученике
2. О Тимофее пресвитере
3. О Порфирии иже от Мимы
4. Обретение мощей святого Акакия, епископа мелетинского (текста нет)
5. Святой мученик Максим мечем скончастася (текста нет)
6. Обретение мощей святого первомученика Стефана (текста нет)
7. Страсть святых мучеников Феодота и Асклиада
8. Слово из Лимониса о помыслах

16 сентября

1. Память святой великомученицы Евфимии
2. Память святой великомученицы Севастианы
3. Память святой мученицы Мелетины
4. О Людмиле, бабе святого Вячеслава чешского
5. Слово из Лимониса о Дорофее пустыннике
6. Слово Иоанна Златоуста, како подобает чтения святых книг послушати и с прилежанием чести и внимати
7. О преставлении Киприана Московского

17 сентября

1. Святых мучениц Веры, Надежды и матери их Софии
2. Память святой мученицы Агафоклии
3. Память святой мученицы Феодотии
4. Ста пятидесяти святых мучеников, огнем скончавшихся
5. Слово из Патерика о гневе и о покаянии

18 сентября

1. Память Евмения Гортунского чудотворца
2. Память святых Софии и Ирины (текста нет)
3. Память святой мученицы Ариадны
4. Память Симеона Иерусалимского
5. Святой Кастор томим скончася
6. Слово из Патерика о плачущемся мнисе
7. Слово о милостыни, яко дая нищему Христу дает

19 сентября

1. Память святых мучеников Савватия и Трофима и Доримента

2. Страсть святого Зосимы

3. Память святого Ануфрия, епископа веневендского и дружины его Соса и Прокла дьякона церковного и Гаптиола и Евтихия и Акустия и Феоста и Десидерия клириков его

4. Память святого мученика Тимофея иже в Газе (текста нет)

5. Память святых Агапия и Феклы (текста нет)

6. Слово Иоанна Златоуста о гневе

7. Память князя Феодора Смоленского и ярославского чудотворца и чад его Давида и Константина

20 сентября

1. Память святого великомученика Евстафия Плакиды и подружии его Феопистии и чад его Агапия и Феописта

2. Память святых Ипатия и Андрея лидийских

3. Слово о пресвитере его же связа епископ от службы

4. Убиение Михаила Черниговского и болярина его Феодора

21 сентября

1. Память святого апостола Кондрата

2. Память Ионы Савваитского

3. Память святого мученика Евсевия исповедника

4. Память святого Исакия Кипрского и святого Мелетия

5. Слово, как подобает жить христианом

22 сентября

1. Память святого мученика Фоки-вертоградаря

2. Память святого пророка Ионы из Азота эллинского

3. Память святого священномученика Фоки-вертоградаря и чудотворца Синопского

4. Слово святого Иоанна Милостивого о Петре мытаре

23 сентября

1. Зачатие святого пророка и крестителя Иоанна

2. Память святых мучеников Андрея, Иоанна, Петра и Антонина

3. Память святой Ираиды девы, иже в египетской стране сущи

4. Память преподобных жен и девиц и сестрениц Ксанфии и Поликсении

24 сентября

1. Святой первомученицы и равноапостольной Феклы иконийской
2. Память преподобного отца нашего Коприя
3. Слово Иоанна Лествичника о некоем игумене, «иже моляшеся богу о своих черноризцах да быша с ним в рай вошли»

25 сентября

1. Память Ефросинии, дочери Пафнутия египтянина
2. Память святого великомученика Пафнутия
3. Повесть о страшном трусе в нем же восхищено бысть отроча на воздух
4. Слово о пресвитере, впавшем в прелюбодеяние и прощену бывшу покаяние
5. Преставление Сергия Радонежского

26 сентября

1. Житие святого и всехвального апостола и евангелиста Иоанна Богослова
2. Преставление Иоанна Богослова
3. О юноше, иже спасе Иоанн Богослов
4. Слово о святом Иоанне богослове, како изучил человека писати иконы

27 сентября

1. Память святого мученика Калистрата и иже с ним 49 мучеников
2. Святой мученицы Епихарии
3. Преподобного отца нашего Игнатия игумена бывша спаса Христа глубокия реки
4. Память святых апостолов Марка, Аристарха и Зинона
5. Слово святого Евагрия, иже не судити ближнего
6. Слово о наказании Григория черноризца «о еже не ленитися о своем спасении»
7. Преставление преподобного Саватия соловецкого

28 сентября

1. Память Харитона исповедника
2. Память святого пророка Варуха

3. Память святых мучеников из Самофракии Александра, Алфея и Зосимы и святаго ученика Марка пастыря и святых мученик Никона, Исона и Илиодора и прочих дев и отрочат

4. Страсть святого Вячеслава, князя чешского

5. Слово о притче, сказаемой о теле человече, и о душе и о воскресении мертвых

29 сентября

1. Память Кириака отходника

2. Память святых мучеников иже в Византии

3. Страсть святых мучеников Дады и Гаведдая, сына Саворня царя перскаго и сестры гавездаевы Каздои

4. Память преподобного Феофана милостивого

5. Слово о некоем попе иже крещая жены соблазняшеся

30 сентября

1. Память святого Григория, епископа Великия Армении

2. Память Рипсимии и Гайянии и дружины ея

3. Слово святаго Ефрема об откровении, о просфире соблазнившемуся брату

4. Слово святаго Иоанна Златоуста об исповедании грехов

1 октября

1. Память святого апостола Анании

2. Память святого великомученика Михаила Зовийския обители, близ Севастополя

3. Святых преподобных мучеников 36, мечом скончавшихся (текста нет)

4. Память преподобного Романа, творца кондаков

5. Святаго преподобного мученика Домнина

6. Слово о видении святого Андрея и Епифания в день Покрова пресвятой Богородицы

7. Слово из Лимониса, почему пресвятая богородица не вошла в храм Кириака попа

8. Память Саввы, вишерского чудотворца

2 октября

1. Память святых Киприана и Устины девицы

2. Слово о святом Андрее, яко ему сотвори Христа ради похабство (1-е)

3 октября

1. Слово о богатстве и славе святого Дионисия Ареопагита

2. Память преподобного Иоанна хозевита

3. Слово Иоанна Лествичника о блаженном Исихии-безмолвнике

4. Слово о святом Андрее-юродивом (2-е)

4 октября

1. Память святого мученика Ерофея, епископа Афинского

2. Память святого мученика Петра капитолийского

3. Память святых мучениц Домнины и дочерей ее Виринеи и Проскудии

4. Память святого мученика Давикта и Калисфении, дщери его

5. Память святого Аммона

6. Память Павла простого

7. Святых мучеников Гана и Фавста, Евсевия и Хиримона

8. Слово о том же Андрее, как в видении глаголя ему Христос об юродстве и о вечной жизни (3-е)

5 октября

1. Память святой мученицы Мамелфы

2. Память святой мученицы Харитины

3. Память святого Дионисия Александрийского

4. Повесть о видении Козьмы игумена страшном и зело полезном

5. Слово святого Андрея о тате гробнем

6 октября

1. Память святого апостола Фомы

2. Слово из жития святого Андрея и Епифания

3. Слово святого Антиоха об объядении

7 октября

1. Память священномучеников Сергия и Вакха

2. Память священномученика Юлиана пресвитера и Кесария дьякона

3. Память святого мученика Пелихрония

4. Память святой мученицы Пелагии из Тарса

5. Слово о кузнеце, «еже молитвою сотвори воздвигнутися горе и и воврещися в Нил реку»

6. Слово святого Антиоха о пьянстве

8 октября

1. Память преподобной Пелагии

2. Память святой Пелагии девы
3. О святой Таисии, бывшей прежде блудницей
4. Слово святого Андрея о дьяконе Рафаиле
5. Слово о милостивом схоластике

9 октября

1. Память святого апостола Иакова
2. Повесть преподобного отца Даниила об Андронике и о жене его
3. Память преподобного Петра
4. О преподобном Аврааме и Лоте
5. Страсть святых мучеников Ерувонтия и Максима
6. Память святой Поплии служебницы
7. Слово о добродетели «юже стяжав, человек спасется»

10 октября

1. Память святых мучеников Евлампия и Евлампии
2. Память Феофила исповедника
3. Память святого мученика Феотекна «мучима бывша в Антиохии»
4. Память преподобного Василиана
5. Память преподобного Иакова постника
6. Слово от Патерика о брани любодеяния
7. Слово о поставлении епископов и попов и о службе их

11 октября

1. Память святого апостола Филиппа, единого от семи дьяконов
2. Память святых мучениц Зинаиды и Филониды, обои сестреницы
3. Память Феофана исповедника, брата святого Феодора написанного
4. Память святых и блаженных отец иже в Никее сошедшихся
5. Слово святого Афанасия об иконе Господа нашего Иисуса Христа

12 октября

1. Память святых мучеников Прова и Тарха и Андроника
2. Память преподобного Козьмы творца
3. Память святой мученицы Доминики
4. Память о святом Мартине милостивом
5. Слово о милостыни святого Андрея юродивого

13 октября

1. Страсть святых мучеников Карпа и Папилы и Агафодора
2. Память святого мученика Флорентия
3. Память Никиты патрикия и исповедника
4. Память святого Вениамина дьякона
5. Слово святого Антиоха о мздоимании, о резоимании и о сребролюбии

14 октября

1. Страсть святых мучеников Назария, Протасия, Гервасия и Келесия
2. Память святого мученика Селивана пресвитера
3. Память преподобной Параскевии
4. Слово святого Антиоха о чаянии будущих благ
5. Слово святого Антиоха о лихоимании

15 октября

1. Память святого Лукиана пресвитера антиохийского
2. Повесть о некоем мнихе душеполезна
3. Память святых мучеников Сарвила и Фивеи, сестры его
4. Память преподобного Савина епископа
5. Слово о святом Андрее, како виде богатаго умерша
6. Слово святого Антиоха о дающих в лихву, рекше в рез имения

16 октября

1. О Логгине сотнике
2. Память о святых мучениках, убиенных со святым Логгином (текста нет)
3. Слово о святом Андрее, како моляшеся господеви затворящих ему пакости и како виде рай
4. Слово о лицемерном чернеце

17 октября

1. Память святого пророка Осии
2. Память святого Андрея Критского
3. Пренесение мощей святого праведного Лазаря
4. Память святых бессеребреников Козьмы и Дамиана, Леонтия, Анфима и Евтропия от рода арапского
5. Слово о разбойнике, спасшемся малых ради слез в десять дней
6. Слово святого Антиоха о дерзости и о ярости

7. О Сергии Обнорском, пришедшем на Русь с Афона и поселившемся в лесу в пределах Вологды на реке Нурме (нет)

18 октября

1. О евангелисте Луке Антиохийском, написавшем образ богородицы «живописательным художеством»
2. О старце Марине (текста нет)
3. О Иулиане «иже во Ефрате», спасшем рабенка, упавшего в колодец
4. О женщине, пришедшей к преподобному Неофиту и излечившей больного нищего
5. О некоем игумене, его же искуси Христос в образе нищего
6. Слово святого Антиоха о шептании и о клевстании

19 октября

1. Память святого пророка Попа
2. Страсть святого мученика Уара и с ним седми учителей христианских
3. О блаженной Клеопатре и сыне ее Иоанне
4. О Садофе и с ним 1280, скончавшихся в Персии
5. Об Иоанне Рыльском
6. Из Лимониса о бесе, плясавшем перед монахом и «исчезнувшем псалма ради шестьдесят первого»

20 октября

1. Память святого великомученика Артемия
2. Повесть о чудесах его
3. Слово о некоем игумене иже приял дар от Бога

21 октября

1. Память преподобного Илариона Великого
2. О перенесении мощей святого Илариона, епископа меглинского
3. Страсть святых мучеников Дасия, Гаия и Зотика
4. Поучение святого Илариона о пользе

22 октября

1. Память святого равноапостольного Аверкия Ерапольского
2. Память святых семи отроков из Эфеса, спрятавшихся от преследования в пещере и заснувших, а затем замурованных царем и проснувшихся через 372 года живыми

3. Память о святом Александре епископе, Ираклии мученике, Елисавефии, Феодотии и Гликерии, понуждаемых принести жертву идолам

4. Слово о чудесах святого Аверкия

5. Слово Иоанна Савваитского из Патерика «еже не осужати никого же, осуждание иного еже антихрист есть»

6. Слово святого Антиоха о клеветании

7. Об избавлении Руси от ляхов (нет)

23 октября

1. Память святого апостола Иакова, брата Господня

2. Память святого Игнатия, патриарха Константина града

3. Слово святого Максима о любви

24 октября

1. Страсть святого мученика Арефы и с ним 4209

2. Святой мученицы Синклитикии и двух дочерей ее

3. Память блаженного Елизвоя, бывшего царя эфиопского

4. Слово Иоанна Златоуста, «яко не внимати лживых учителей и пророков»

25 октября

1. Память святых мучеников и старцев Павла, Маркиана и Мартирия

2. Память святого мученика Анастасия

3. Слово о послушании

4. Слово святого Андрея юродивого о некоем блуднике умершем

5. Слово святого Антиоха о гневе

26 октября

1. Слово о святом великомученике Дмитрии Солунском

2. Изложение чудес святого

3. О памяти великаго труса

4. Слово о кумеркарии, яко сотвори милость с убогой женой

27 октября

1. Страсть святого Нестора

2. Страсть святых мучениц Капитолины и Иродиады

3. Страсть святого мученика Марка и иже с ним

4. Повесть об иверах, как пришли к благоразумию

5. Слово святого Евагрия об умилении души

28 октября

1. Страсть святых мучеников Терентия, Африкана, Максима, Помписия и других 36

2. О Терентии, Неониле и других, отданных на съедение зверям

3. Память священномученика Кириака Иерусалимского, явившего честной крест царице Елене

4. Память Иоанна Хозевита (текста нет)

5. Память святой Параскевии (пятнице) иконийской, убитой князем

6. Слово о купце христолюбивом, которому «сотвори бес напасть»

29 октября

1. Страсть святой мученицы Антонии римляныни

2. Память преподобного отца нашего Авраама и Марии

3. Память преподобной Анны, переименованной Евфимианом

4. Страсть святых мучеников Клавдия, Аристерия и Неонилы и иже с ними

5. Поучение Иоанна Златоуста о молитве

6. Слово об исходе души и об исходе на небеса по смерти

7. Об Авраамии Ростовском чудотворце

30 октября

1. Страсть святых мучеников и самобратий Зиновия и Зиновии

2. О святом Маркиане, епископе сиракузском

3. О святой мученице Евтропии

4. Память святых апостолов о семидесяти христовой верой просвещенных

5. О святой мученице Анастасии Солунской

6. Слово о святой старице, «иже в пустыни скончася»

7. Слово святого Ефрема Сирина «Наказание о подвизе мнихом»

31 октября

1. Страсть святого Епимаха, убитого игемоном Аппелианом

2. Память о 70-ти апостолах – Стахии, Ямвлии, Урване и Наркисе

3. Повесть святого Феодорита «О старсти некоего безыменнаго»

4. Повесть о Феодоре купце «Иже взимая злато у жидовина, дав поручником образ Христов»

5. Слово Петра черноризца на богатых и убогих

1 ноября

1. Память святых Козьмы и Дамиана, чудотворцев и бессеребреников

2. Память святых мучениц жен Кирианы и Улианиию

3. Память святых Иоанна епископа и Якова пресвитера, называемого ревнителем

4. Память святого мученика Ерминингельда

5. О чуде святых Козьмы и Дамиана

6. Слово о жене-пустыннице

2 ноября

1. Страсть святых Акиндина и Пигасия, Авфония и Елпидифора и Анемподиста

2. Память преподобного Маркиана

3. Слово о святом Серапионе, «яко спасе блудницу»

4. Слово Евагрия мниха о лживых

3 ноября

1. Память святых мучеников Акепсимы и Анфала и Иосифа

2. Память преподобного Акепсимы

3. Страсть святых мучеников Аттика, Агапия и Евдоксия и дружины их

4. Память преподобной жены Сандулии

5. Слово о епископе, 39 лет бывшем в пустыни

6. Слово святого Василия о послушании

4 ноября

1. Память преподобного Иоанникия великого олимбского

2. Страсть святых мучеников Никандра мирского и Иеремия пресвитера

3. Слово из Патерика о терпении и послушании

4. Слово Евагрия мниха «о целомудрии и о воздержании от бесед женских и о зрении на лицах их и о чревообъядении и о блуде»

5 ноября

1. Память о святых мучениках Галактионе и Епистимии

2. Память о семидесяти святых апостолах: Патре, Ерме, Лине, Глие

3. Память о Григории Александрийском

4. Слово о святом Иоанне Златоусте

5. Об Ионе новгородском

6 ноября

1. О Павле селунском, удавленном арианами его же омофором

2. Память о «падшем прахе от воздуха»

3. Память о Луке Тавроментийском, который, спасаясь от женитьбы, ушел в пустыню и жил там со зверями

4. О семи девах из села Мал близ Коринфа, которых утопили в озере

5. Слово о видении Иоанна Златоуста (явлении апостолов Иоанна Богослова и Петра, из которых первый дал ему свиток, а второй – ключи)

6. Память о чудотворце Варлааме Хутынском

7 ноября

1. Страсть святого мученика Нерона и с ним 33 мучеников в Мелетине мученых

2. Память святых Меласиппа и Касиании и Антонина

3. Память святых мучеников Саукта и Тавриона из Фессалоникии

4. Память Феодота корчемника

5. Слово Иоанна Златоуста о муже исцелившемся от него

6. Слово о наказании всякому, хотящему спастися

8 ноября

1. Собор архистратига Михаила и прочих сил бесплотных

2. Сказание о чудесах архистратига Михаила и прочих ангелов, «како поразну являхуся и чудодействоваху, сведено вкратце»

3. Слово об Иоанне огороднике

4. Слово о старчестве

9 ноября

1. Страсть святых мучеников Онисифора и Порфирия

2. Память преподобной матери нашей Матроны

3. Слово об Иоанне мнисе и о послушании его

4. Память о преподобной Феоктисте фезвиянынe

5. Память святых и преподобных жен Евстолии и Сосипатрии

6. Память святого мученика Аффония

7. Память святого Александра селунского
8. Слово «яко полезно есть над умершим память творити»
9. Слово об апостольских деяниях о умерших

10 ноября

1. Страсть святого мученика Ореста
2. Память о семидесяти святых апостолах: Олимбе, Иродионе, Сосипатре, Ерасте и Куарте
3. Память святого мученика Милия епископа и обоих учеников его
4. Слово душеполезное от патерика
5. Чудо святого Иоанна об Археле и о покаянии

11 ноября

1. Память святого великомученика Мины из Котиании фригийской
2. Память святого мученика Виктора
3. Память святого мученика Викентия диакона
4. Страсть святой мученицы Стефаниды
5. Память Феодора Студийского
6. Поучение Феодора Студийского «о трудящихся бога ради»
7. Слово Иоанна Златоуста о милостыни

12 ноября

1. Память Иоанна Милостивого
2. Память Нила постника
3. Память святого пророка Ахия иже от Силома
4. Чудо святого Иоанна милостивого о жене «юже прости от греха по смерти ея»
5. Слово святого Иоанна Златоуста о милостыни

13 ноября

1. Память иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста
2. Страсть святых мучеников Антонина, Никифора, Герман и иных с ними
3. Слово Тиса Амасийского об Иоанне Златоустом
4. Слово Иоанна Златоуста «о бесконечной муке и о царствии небесном и яко во уме имети всегда день исходный»

14 ноября

1. Память святого апостола Филиппа

2. Успение преподобного царя Юстиниана и Феодоры царицы

3. Слово о честном поставлении Иоанна Златоуста иереем

15 ноября

1. Память святых мучеников Гурия, Самона и Авива

2. Память святых мучеников Елпидия и Маркела и Евстохия

3. Память святого мученика Авива дьякона

4. Память святого Димитрия в Даоде мучена

5. Поучение Иоанна Златоуста

6. Слово о поставлении Иоанна Златоуста патриархом

16 ноября

1. Память святого апостола и евангелиста Матфея

2. Слово Иоанна Златоуста о видении апостола Павла

3. Святого отца Памвы поучение к ученику своему

17 ноября

1. Память Григория чудотворца неокесарийского

2. Память преподобного Лазаря писца

3. Повесть зело душеполезна об Иоанне Усмаре и Захарии

4. Память преподобного отца нашего Варлаама пустынника

5. Поучение Варлаама к Иоасафу «паче же рещи и нам»

6. Слово о Евхаристе пастухе

7. Память преподобного Никона Радонежского, нового чудотворца

18 ноября

1. Память святого мученика Платона

2. Память святого мученика Романа

3. Память святого мученика Закхея, диакона гадаринской церкви, и святого Алфея

4. Преподобного отца нашего Иоасафа-пустынника, сына Авенира, царя индейского

5. Слово о видении Иоасафове

6. Слово о смирении его же боятся бесы

19 ноября

1. Память святого пророка Авдия Сихемского, ученика пророка Илии

2. Память о Варлааме, старце антиохийском, который, отказавшись принести жертву идолам, сжег свою руку

3. Память святого мученика Азия, ставшего пустынником

4. Память святого мученика Илиодора Памфалийского

5. Память святого мученика Романа

6. Притча святого Варлаама «о временнем сем веце»

7. Слово святого Иоанна Златоуста «яко не подобает отимати чюжаго имения и не обидети вдовиц»

20 ноября

1. Память преподобного Григория Декаполита

2. Память Прокла, архиепископа Константина града, ученика святого Иоанна Златоуста

3. Память святого великомученика Дасия иже от Родостола

4. Память святых мучеников Евстафия, Феспесия и Анафолия

5. Страсть Нирсы епископа и Иосифа, ученика его

6. Память святых мучеников Иоанна, Саверия и Исакия, Ипатия и Исакия

7. Память святых мучеников Азата скопца и Сасония и инех

8. Слово святого Антиоха о милостыни и о нищелюбии

9. Слово об изгнании Иоанна Златоустого

21 ноября

1. Слово на Введение в храм пресвятой Богородицы и приснодевы Марии

2. Слово о судиях божиих, не испытаемых молившуся о них некоему мниху, дабы ведал судьбы божия

3. Слово Иоанна Златоуста о том, что проще творить добро, чем зло

22 ноября

1. Память святого апостола Филимона и Архиппа и Аффония учеников сущих святаго апостола Павла

2. Страсть святой мученицы Кикилии и святых Валериана и Тивуртия, казненных беспощадно

3. Память святого мученика Прокопия Палестинского

4. Память Менигна-белильника, усеченного мечом

5. Память преподобного Агаввы измаилитина

6. Успение святого и праведного Михаила-воина от града Потуки

7. Память святого благовернаго и великаго князя Михаила Ярославича Тверского

8. Поучение святого Варлаама о житии и о смерти человечи

23 ноября

1. Память иже во святых отца нашего Амфилохия, епископа иконийского

2. Память иже во святых отца нашего Григория, епископа Аграгантского, посрамившего «творящих ему напасти»

3. Память святого мученика Сисиния, посрамившего учение Ария и за это привязанного к диким коням

4. Повесть о видении Иоанна, некоего юноши, зело полезна

5. Память святого мученика Феодора Антиохийского, брошенного в темницу Иулианом Отступником

6. Повесть святого Варлаама к Иоасафу «о христианском житии и о богатстве и о нищете и о небесном царстве и о муке»

7. Память святого и благоверного князя Александра Невского

24 ноября

1. Память святой мученицы Екатерины Александрийской

2. Память святого славного великомученика Меркурия

3. Память о Мастридии – девице «еже избоде сама очи свои Христа ради»

4. Притча святаго Варлаама «о еретицех и о идолослужителех»

5. Слово об оклеветанном черноризце ко Иоанну милостивому

25 ноября

1. Память святого священномученика Климента римского

2. Чудо святого Климента о отрочати

3. Пренесение мощей святого Климента «от глубины в Корсунь град»

4. Память святого священномученика Петра Александрийского

5. Память преподобного отца нашего Петра молчальника

6. Страсть святых отец наших «еже живу сожже Авенир царь»

7. Слово о Пафнутии мнихе, «како спасе разбойника»

8. Слово Иоанна Златоуста о наказании попом

26 ноября

1. Память преподобного Алимпия столпника
2. Память Иакова отходника
3. Освящение церкви святого великомученика Георгия «еже в Киеве при враты святой Софии»
4. Слово о срацынине, крестившемся от видения в церкви святого Георгия
5. Слово о наказании ко владеющим

27 ноября

1. Страсть святого Иакова-персианина, которому мать и жена написали письмо, советуя твердо держаться своих убеждений
2. Память преподобного Романа-чудотворца, жившего близ Антиохии в маленькой хлевине, носившем власяницу и вериги и умершем в глубокой старости
3. Слово Иоанна Лествичника об Акакии Синайском, юноше, жившем у злого старика и терпевшем от него брань и побои
4. Память о 17 индийских пустынниках, взятых воинами царя Авенира, отца царевича Иоасафа и замученных за то, что они не сказали, где скрывается Варлаам, прельстивший царевича
5. Слово о неосуждении мнихов
6. Обретение честных мощей князя Всеволода псковского
7. Повесть о воспоминании о знамении и чудесах от иконы пресвятой владычицы нашей Богородицы и приснодевы Марии «иже в Великом Нове граде»

28 ноября

1. Память преподобного отца нашего Стефана нового цареградского
1. Память «иже со святым Стефаном новым святых ради икон мученых»
2. Память святого Иринарха и иже с ним седми жен
3. Притча святого Варлаама о богатых и убогих

29 ноября

1. О святом мученика Парамоне и 370 мучениках
2. Память святого мученика Филимона Ликаонского
3. Слово от патерика, «яко не добро деяти чернецу роду своему потребных, огнь бо есть»
4. Слово святого Иоанна Дамаскина об усопших

30 ноября

1. О святом апостоле Андрее Первозванном

2. Память иже во святых отца нашего Фрументия, архиепископа индийского

3. Притча Ефрема Сирина «О праведных и о грешных и о божии долготерпении о нас» (О хозяине сада и его работниках – праведных и грешных, работавших за рекой)

4. Слово о «правлении Крещения русския земли святого апостола Андрея, како приходил в Русь и благословил место и крест поставил идеже ныне град Киев»

1 декабря

1. Память святого пророка Наума. «Блато трусом потопи его и огню из пустыни исшедшу»

2. Память святого Анании персианина, видевшего перед смертью лестницу, ведущую на небо

3. Память святого Филарета Милостивого

4. Слово о черноризце Иоре, «его же искуси диавол и посрамися»

5. Слово о покаянии

2 декабря

1. Память святого пророка Аввакума, убежавшего от Навуходоносора в землю Исмаильскую

2. Память святых отцов-пустынников Иоанна, Араклемона, Андрея и Феофила

3. О святой мученице Меропии из града Эфеса, которая похитила тело казненного князем воина Исидора, за что была брошена в темницу, где и умерла

4. Слово о Месите-чародее

3 декабря

1. Память святого пророка Софрония

2. Память святого священномученика Феодора Александрийского

3. Память преподобного отца нашего Феодула епарха

4. Память преподобного отца нашего Иоанна-молчальника

5. Слово преподобного Арсения о делах человеческих

6. Преставление преподобного отца нашего Саввы игумена пречистыя богородицы честнаго ее успения иже на сторожех нового чудотворца

4 декабря

1. Страсть святой великомученицы Варвары
2. Память преподобного отца Иоанна мниха и пресвитера Дамаскинского
3. Слово о старчестве «Прииде некий старец к Авве Лоту...» (повторяется дважды)
4. Память преподобного отца нашего Иоанна коловодского
5. Слово о Ефреме Сирине, како вдан бысть ему свиток от Бога
6. Слово о черноризце, его же изятъ блаженный Андрей от диавола

5 декабря

1. Память преподобного отца нашего Саввы освященного
2. Память святого мученика Анастасия
3. Память преподобного отца нашего Карнона мниха и Захарии сына его
4. Слово «яко страннопримство боле есть пред Богом постнаго и пустыннаго жития»
5. Поучение от Лимониса «О ходящих к церквям латынским и жидовским и прочих иных вер»

6 декабря

1. Память иже во святых отца нашего Николы, епископа Мир ликийских чудотворца
2. Чудо святого Николая о «муже, утопшем в море»
3. Повесть о чудесах святого отца Николы иже об Агриковом сыне Василии

7 декабря

1. Память иже во святых отца нашего Амвросия епископа Медиоланского
2. Память святого мученика Анфинодора из Месопотамии сирския
3. Память преподобного отца нашего Павла новинника
4. Память преподобного отца нашего Иоанна постника, иже в лавре святого Саввы
5. Слово о еллине, «яко даяй милостыню убогимъ Христу дает и сторицею приимет»
6. Поучение Иоанна Златоуста (Притча о жене-самарянынe о необходимости признаваться в дурном поступке)

7. Память преподобного отца нашего Антония Сийского, нового чудотворца

8. О Ниле Столбенском

8 декабря

1. Память преподобного отца нашего Потапия

2. Память святых мученик, «иже во Африкии скончавшихся от ариан»

3. Память о 70 святых апостолах Состене, Аполлосе, Кифе, Тихике и Епафродите

4. Слово о некоем попе, «оболганне ко епископу иже в темницу заточен бе»

5. Слово святого Василия о наказании, «яко есть лепо чернецом быти»

9 декабря

1. О зачатии святой Анны, матери пресвятой богородицы

2. Память святой пророчицы Анны, матери пророка Самуила

3. Память преподобного отца нашего Стефана новасиятеля, лежащего у святого Антипы

4. Память святого Софрония кипрского

5. Слово о нерадивом мнихе

6. Поучение на Зачатие пресвятой богородицы

10 декабря

1. Память святых мучеников Мины, Гермогена и Евграфа

2. Память святого мученика Ромела пафлагонского

3. Память преподобного Фомы Дерфукина

4. Слово из Патерика, «Еже не оскорбляти никогоже»

5. Слово Козьмы Пресвитера «о мнисех, не хотящих быти старцы и подлежати ограде монастырской»

6. Слово о Товии милостивом

11 декабря

1. Память Даниила Столпника

2. Память Луки нового столпника

3. Память святых мучеников Акепсия и Анфала

4. Память святого мученика Миракса

5. Слово об успении иже во святых отца нашего Сисоя

6. Слово о Савине диаконе

12 декабря

1. Память Спиридона Тримифийского
2. Память Александра Иерусалимского
3. Память святого мученика Разумника
4. Слово святого Макария о двух юношах, желавших стать отшельниками
5. Чудо святаго Спиридона о житопродавце

13 декабря

1. Страсть святых мучеников Евстратия, Авксентия, Евсевия, Мардария и Ореста
2. Память святой Лукии девицы и мученицы
3. Чудо святых мучеников Евстратия и дружины его
4. Слово из Патерика о первых мнисех и о нынешних и о последних

14 декабря

1. Память святых мучеников Фирса и Левкия
2. Память святых мучеников Филимона и Аполония
3. Память о «страшном прощении трусном» (текста нет)
4. Слово из Патерика о прозорливом иерее

15 декабря

1. Память святого священномученика Елевферия
2. Память святого Елевферия кувикулария
3. Память преподобного Парда отшельника
4. Слово из Патерика о бесстрашии перед нечистой силой
5. Поучение о воздержании языка и мире со всеми
6. Память о Стефане Сурожском исповеднике, новом чудотворце

16 декабря

1. Память святого пророка Аггея
2. Память святого мученика Марина
3. Память царицы и чудотворицы Феофании, супружницы Льва премудрого
4. Слово «Яко не подобает осужати согрешившаго»
5. Память «повелено нам творити святыми и богоносными отцы, всех иже от века богу угодивших, праведных отец, от адама даже и до Иосифа, обручника пресвятыя Богородицы»

17 декабря

1. Память святых трех отроков Анании, Азарии и Мисаила и Даниила пророка

2. Память преподобного и присновоспоминаемого исповедника Даниила, нареченного Стефаном

3. Слово о Данииле пророке, «яко Вила бога вавилонского сокруши и змея умертви и второе в ров ввержен спасеся»

4. Слово о Сусанне. Суд Даниила пророка, сие слышаше, князи и судии, не лицемеруйте, но судите право

5. Поучение на неделю пред Рождеством Христовым святых отец

18 декабря

1. Память святого мученика Севастиана и иже с ним Зоиса и Тракелина Никастрата, Клавдия, Кастора, Тивуртия, Маркелина и Марка

2. Память преподобного Флора епископа Афинского

3. Память преподобного отца нашего и исповедника Михаила Иерусалимского

4. Память преподобного Модеста, патриарха иерусалимского

5. Слово из Патерика о благоречии

19 декабря

1. Память мученика Вонифатия, «раба некия боярыни именем Аглаиды»

2. Память святых мучеников Илии, Прова и Арея

3. Память святых мучеников Полиевкта и Тимофея

4. Память преподобного отца нашего Григория Амиритского

5. Слово о святом Вонифатии и о милостивом

6. Слово о блудном сыне

20 декабря

1. Память святого Игнатия богоносца

2. Память преподобного Филогона

3. Слово о мнихе и царе

4. Слово об узком пути, ведущем в царство небесное

5. О поставлении патриархом Иоанна Златоустого «и се первее нача учити о покаянии»

6. Поучение о посте пред праздником Рождества Христова

21 декабря

1. Память святой мученицы Иулиании Никомидийской, замученной женихом епархом

2. Память святого Фемистоклия мирликийского, пастухе, не выдавшем врагам христианина Диоскорида

3. Слово о черноризце, «пришедшем к Антонию пострищися и имение свое удержавшем»

4. Память о Петре, митрополите московском

22 декабря

1. Память святой мученицы Анастасии узорешительницы

2. Память святого мученика Хрисогона

3. Память святой мученицы Феодотии

4. Поучение «о временнем веце и о царствии небесном»

23 декабря

1. Память о десяти святых мучениках критских

2. Память Павла Неокесарийского, «единого от трех сот и осми на десять святых отец»

3. Память преподобного Нифонта мниха

4. Слово Петра некоего «О супротивии всякоем»

24 декабря

1. Память святой и преподобной мученицы Евгении

2. Память преподобного Николы мниха, «иже от воин бывшем»

25 декабря

1. О Рождестве Господа Бога нашего Иисуса Христа

2. О поклонении волхвов

3. Поучение о Рождестве Господа нашего Иисуса Христа

4. Поучение о пречистых тайнах и о хотящих причаститися телу и крови Христове

26 декабря

1. Собор пресвятой владычице нашей богородицы по рождении

2. Память преподобного Евареста

3. Память Евфимия исповедника

4. Память преподобного отца нашего Константина «иже во июдее»

5. Слово «яко не подобает веры яти клевете»

6. Слово Иоанна Златоуста о причастии и о милостыни

27 декабря

1. Память святого апостола и первомученика и архидиакона Стефана
2. Память Феодора, архиепископа Константина града
3. Слово о черноризце «его же блудница не прельстивше умре и воскреси ю и помолився Богу»
4. Слово святого Василия «о суетном унынии сия жизни»

28 декабря

1. Память святых мучеников дву тмы
2. Память святых мучеников Индиса, Горгония и Петра и «прочих с ними иже от дву тму вне церкви избиенных»
3. Память о святой мученице Домне
4. Память святых отец наших Феодора писаного, брата святого Феофана, творца канонам
5. Память о кончине Святого Никифора апостола (текста нет)
6. Слово из Патерика об Иоанне Колове
7. Слово святого Иоанна Златоуста об алчбе

29 декабря

1. Память о 14000 святых младенцах, избиенных от Ирода царя
2. Память о святом Маркеле, игумене
3. Память о Фаддее исповеднике
4. Слово святого Антиоха о прекословии
5. Слово святого Никона, «како в последнем издыхании покаянием и слезами и милостынею угодити Богу» (из пандектов)

30 декабря

1. Память святой мученицы Анисии
2. Память преподобныя матери Феодоры иже от Кесариды
3. Память преподобного мученика Филотера
4. Страсть святого апостола Тимона, единого от семидесяти
5. Память преподобныя матери нашей Феодоры
6. Слово преподобного Антиоха о празднословии (из пандектов)

31 декабря

1. Память преподобной Мелании римляныни
2. Память святого мученика Зотика «сирым питателя и прочих с ним»

3. Память в неделю по рождестве Христове святого и праведного Иосифа, обручника пресвятой Богородицы и Иакова, брата Господня, и Давида, царя и пророка
4. Поучения Евсевия памфилийского о покаянии Давидове
5. Слово из Патерика о некоей святой старице и постнице

1 января

1. Память еже по плоти обрезания Господа Бога нашего и спаса Иисуса Христа
2. Память Иже во святых отца нашего Василия, архиепископа кесарии каппадокийской
3. Память святого Василия Анкирского
4. Чудо святого Василия, сотворенное в Никии
5. Слово святого Василия о Петре (загл. «Повесть о великом Василии и о блаженном Петре, брате его»)

2 января

1. Память Сильвестра, папы римского
2. Память Феогена Парийского
3. Чудо святого Сильвестра и прение его с жидами
4. Слово Василия Великого о прельщенном отроке

3 января

1. Предпразднество крещения (текста нет)
2. Память святого пророка Малахии
3. Память святого мученика Гордия
4. Слово о святом Василии Великом и о Ефреме Сирине (загл.: «Дивна есть повесть сия всякому послушающему и всякого убо блага исполнена есть и ведуща нас ко спасению... Сия же повесть вельми дивна и чудна и преславна, ее же не ленюся глаголати на пользу слышащим»; сюжет – повесть о двух братьях)
5. Сказание о Христове приходе к морю «преже даже не прииде ко Иордану креститися».

4 января

1. Предпразднество просвещения Бога нашего и спаса Иисуса Христа (текста нет)
2. Слово святого Трофима Тирского о соборе семидесяти святых апостолов «и об избрании их и о скончании»
3. Память преподобного Феоктиста
4. Память святых мучеников Зосимы монаха и Афанасия комситарисия

5. Память преподобной Аполлинарии
6. Слово из Лимониса «сказание о чюдеси и о детех служивших»
7. Сказание Иоанна Златоуста о приходе Христовом от моря на землю и ко Иордану грядуща

5 января

1. Память мученика Феопемпта Никомидийского и Феоны волхва
2. Память преподобной Сиклитикии
3. Память Григория Критского
4. Память преподобного Фостирия
5. Память преподобного Мины «мниха горы Синайския»
6. Слово, «еже не осудити никого же», о том как Иисус крестил юношу-раба
7. Проучение пред крещением Господним

6 января

1. Святое богоявление Господа нашего Иисуса Христа
2. Поучение на Крещение Господне

7 января

1. Собор честного пророка, предтечи и крестителя Господня Иоанна
2. Повесть Федора Эдеского «О столпнице дивне иже во Ефесе»

8 января

1. Память святого Георгия Хозевита и память святой Доминики
2. Память святых мучеников Юлиана и Василисы и иже с ними
3. Память святого мученика Картерия
4. Память святого Феофила дьякона и Елладия
5. Память преподобного Илии пустынника
6. Слово Феодора римлянина «О епископе, оболганном к Папе римскому»
7. Наказание святого Василия о ласкосердии и объядении и о пьянстве

9 января

1. Память Полиевкта Мелетинского, сокрушавшего идольские капища

2. Память преподобного Евстратия, чудотворца фарсийского

3. О пророке Захарии, предсказавшем пленение еврейского народа

4. Слово о некоем мнисе, иже бе влез в вертеп работати господеви и прельщен от диавола и паки сведен в монастырь спасеся

5. О Филиппе Московском

10 января

1. Память Григория Нисского

2. Память преподобного Дометиана богоносного, архиепископа Мелетинского

3. Память преподобного Маркиана пресвитера

4. Слово из жития святого Маркиана, как совлек с себе ризу и даст ю нищему

5. Успение преподобного Павла Комельского иже на Обноре нового чудотворца

11 января

1. Память Феодосия Великого, «общему житию в пустыне началника»

2. Память преподобного Феодосия Антиохийского

3. Слово из жития того же Феодосия

4. Слово святого Евагрия

5. Память преподобного Михаила, Христа ради юродивого иже на клопске нового чудотворца

12 января

1. Память святой мученицы Татьяны

2. Память святого Петра Авессаломита, огнем скончавшегося

3. Память святого мученика Мертия

4. Слово святого Афанасия о преступающих закона

5. Слово святого Евагрия «О смертных» («Почто гордишися человече...»)

13 января

1. Память святых мучеников Ермила и Стратоника

2. Страсть святого мученика Петра Анейского, который «ввержен бысть в пещь разгоревшуся»

3. Поучение о труде и о царствии небесном

4. Слово Иоанна Златоуста «Еже не поносити никому же»

14 января

1. Память святых отцов, «иже на синайстей горе побиенных»
2. Память 33 преподобных святых отцов, иже в Раифе скончавшихся
3. Память Саввы, архиепископа Сербского
4. Память преподобного Феодула
5. Память преподобного Стефана, создавшего обитель хиналакову
6. Память преподобного Моисея черноризца
7. Память преподобного Иосифа Аналитина Раифского
8. Слово о погребающихся в церкви грешниках

15 января

1. Память преподобного Павла Фивейского
2. Память преподобного Иоанна Скаливита (кущника) и Христа ради нищего
3. Память святого мученика Пансофия
4. Слово о кладущихся в церквах
5. Наказание о небесном царстве и о вечной муке

16 января

1. Поклонение честным веригам апостола Петра
2. Память святых мучеников Певсиппа, Неданкия и Неонилы, бабки его
3. Память святого мученика Данакта чтеца
4. Слово о некоем мнисе, «хотящем дщерь пояти иерея идольского и отвергнувшего Христа и святое его крещение и паки спасе его Бог» (мотив трехкратного повтора)
5. Слово Иоанна экзарха «Да пожелаем погребатися в святых церквах»

17 января

1. Память преподобного Антония Великого
2. Слово о черноризце Мартирии, «како Христа носил»
3. Поучение о небесном царствии

18 января

1. Память Афанасия и Кирилла Александрийских
2. Память преподобного Маркиана Киринейского
3. Слово из Патерика, «Яко добро страдати мнихом»
4. Поучение блаженного Иллариона

19 января

1. Преподобного Макария Египетского и отходника и Макария Александрийского

2. Память святой мученицы Евфрасии девы

3. Слово о спасшемся от болезни милостыни ради и паки раскаявся умре

4. Поучение блаженного Макария, «Яко не хотящии по закону твори ти и не хотящие слышати его же не хотят да ся уготовати слышати и терпети»

20 января

1. Память преподобного Евфимия Великого

2. Память святых мучеников Васоса, Евсевия, Евтихия и Василида

3. Память святых мучеников трапезундских Евгения, Кандида Валериана и Акилы

4. Память святых мучеников Капина и Рима

5. Слово от жития святого Евфимия

6. Слово из Патерика «Вопрос трех мних духовнаго отца о детелехъ еже без милости и без любви»

21 января

1. Память святого Максима исповедника

2. Память святого мученика Неофита

3. Память святой мученицы Агнии

4. Поучение святого Василия о добродетели

5. Слово Козьмы пресвитера к епископам и попам, пасущим стадо Христово

22 января

1. Память святого апостола Тимофея, ученика святого апостола Павла

2. Память святого мученика Анастасия персиянина

3. Память святых мучеников Мануила, Георгия, Петра, Леонтия епископов, Сиония, Гавриила, Иоанна, Леонта и Парода пресвитеров и прочих 377

4. Слово из Патерика о старце, который пил чашу вина и изгнал беса

23 января

1. Память священномученика Климента, епископа Анкирского и святого мученика Агафангела

2. Память преподобного Мавсимы Сирина
3. Память преподобного Саламана молчальника
4. Память святого вселенского шестого собора
5. Слово святого Павлина «Иже издаяй все имение в милостыню и последи сдамся на предание поганым»

24 января

1. Память преподобной Ксении и с нею рабыни ее
2. Память святого мученика Вавилы Сицилийского и двоих учеников его Тимофея и Агапия
3. Память преподобного Македония, сирийского пустынника
4. Пренесение мощей святого мученика Анастасия персиянина
5. Слово преподобного Иоанна Златоуста о милостыни, «Како подобает от праваго труда вторити милостыню, а не от лихоимства»
6. Слово об Иове и о нищелюбии

25 января

1. Память святого Григория богослова, патриарха Константина града
2. Память преподобного Поплия сирийского
3. Память преподобного Мария певца
4. Память святой мученицы Филицаты и семи сыновей ее
5. Слово святого Григория папы римского о страннопримстве (Повесть о том, как богатый человек принял Христа в личине нищего)
6. Слово святого Григория папы римского о смерти праведных

26 января

1. Память о Ксенофонте и Марии и двух их сыновьях
2. О великом землетрясении, когда «падоша мнози стены Царя града»
3. Память о Симеоне Ветхом, вошедшем на синайскую гору, где он нашел три яблока
4. Память святых мучеников Анании пресвитера и Петра, темничного ключаря и с ним семи воинов
5. О перенесении мощей Феодора Студийского и брата его Иосифа, епископа солунского

6. Слово из Патерика, о том, что нельзя заботиться только о своей личной выгоде

27 января

1. О перенесении мощей Иоанна Златоуста и послание его к Кириллу епископу
2. Слово о муже, исцеленном у гроба святого Иоанна «покаяния ради»
3. Слово преподобного Иоанна Златоуста о милостыни и о воздаянии мзды от Бога

28 января

1. Память преподобного Ефрема Сирина
2. Память преподобного Палладия пустынника, «иже в горе малую хлевину сотворив и в ней себя затворив»
3. Повесть о Василии божественном и о Ефреме Сирине
4. Слово святого Ефрема о покаянии

29 января

1. Перенесение мощей святого Игнатия Богоносца
2. Память святых мучеников Романа и Иакова, Филофея, Иперихия, Авива, Иулиана и Паригория
3. Память святого Силуана епископа и Луки дьякона и Мокия чтеца
4. Сказание святого Григория Двоеслова «О мнисе, умершем в епитимии и паки служившем и прощена бысть душа его»
5. Слово Иоанна Златоуста, «Яко подобает молитися о враги»

30 января

1. Память преподобного Ипполита, папы римского, и с ним мучеников Кенсорина, Савина, Хрисии девы и прочих 20
2. Память святого мученика Феофила Нового
3. Память преподобного Зинона, постника печерского
4. Собор вселенских учителей и святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста
5. Слово о двух мнихах, «Еже не осужати никого же о всяком деле»
6. Слово Иоанна Златоуста о лжи и о клевете

31 января

1. Память святых чудотворцев и бессеребреников Кира и Иоанна и с ними мученицы Афанасии и трех дщерей ее Феодотии, Феоктистии и Евдокии

2. Память святых мучеников Викторина, Виктора, Никифора, Серапиона и Папия иже в Коринфе

3. Память святой мученицы Трифены иже в Кизике

4. Слово святого Антиоха «О пострадании за друга»

5. Слово Иоанна Златоуста «О покаянии и о воздаянии Страшнаго суда»

6. Память Никиты Новгородского, нового чудотворца (во время молитвы ему явился бес в образе ангела) из Великих четьих миней

1 февраля

1. Память святого мученика Трифона

2. Память преподобного Петра иже в Галатии

3. Память святой мученицы Перпетуи и иже с ней, мучеников Сатира, Ревоката, Саторнила, Секунда и Филикифаты

4. Слово о святом Венедикте, «како искупи нища, у бога испроси злата»

5. Поучение на предпраздество Сретения Господа нашего Иисуса Христа

2 февраля

1. Воспоминание Стретения Господа нашего Иисуса Христа, «яко внесен бысть в церковь во младых днех и како приим его праведный Симеон на руце»

2. Слово святого Григория папы римского «Об исходе души от тела» (притча о трех сестрах)

3. Поучение на Стретение Господне

3 февраля

1. Память святого Симеона богоприимца и Анны пророчицы

2. Память святых мучеников Андреяна и Еввула

3. Память святого Власия Каппадокийского

4. Память пророка Азарии

5. Страсть святых мучеников Папия, Диодора и Клавдиана

6. Слово о добром хотении и о злом

7. Слово о разбойнике, иже малое детище уби и в монашеский сан прииде и спасеся

8. Слово от Антиоха, «еже не обиноватися лице человече»

4 февраля

1. Память преподобного Исидора Пелусиота

2. Память Николая исповедника, игумена Студийского

3. Память священномученика Авраамия епископа арвильского, «иже мечным посечением искончася»

4. Слово Иоанна Златоуста «Покаряйтися старейшинам вашим»

5. Слово о молчании и о смирении еже не отчаятися («Отшельник некто беаше в горе седяй»)

5 февраля

1. Память святой мученица Агафии пармской

2. Память святой мученицы Феодулии

3. Слово из Патерика «Сидящу же некогда отцу Арсению в канопе»

4. Слово Ефрема Сирина «Наказание о подвизе мнихом»

6 февраля

1. Память Николы Смирнского

2. Память святого мученика Иулиана Эмесского

3. Память святой мученицы Фавсты и с ней Евласия от града Кизика

4. Память святой мученицы Марфы и Марии, сестрицы ее, и святого мученика Кариона черноризца

5. Слово о Павле епископе, «еже остави свою епископию и шед во Антиохию кормяшеся зданием»

6. Слово святого Иоанна Златоуста, «Откуду познается совершен христианин»

7 февраля

1. Память преподобного Парфения Лампсакийского

2. Память преподобного Луки Елладского

3. Память святых 1003 мучеников никомидийских

4. Слово из Лимониса о черноризице, бежавшей в пустыню от юноши (поведаше Иоанн Моавитянин)

5. Слово от Иоанна Златоуста, «Како подобает в церкви стояти на молитве»

8 февраля

1. Память великомученика Феодора Стратилата

2. Память святого пророка Захарии

3. Слово из Патерика о Зиноне черноризце, «како заблудил изнеможе, и ангел даде ему пищю и в келию посади его»

4. Слово святого Ефрема к богатым о милостыни

9 февраля

1. Память святого мученика Никифора

2. Память святых великомучеников Маркела Сикелийского и Филагрия Кипрского и Панкратия Тавроменидского

3. Слово из Патерика «О некоем мнисе иже прежде болярин бе у царя в Риме»

4. Слово из Патерика о некоем мнисе

5. Наказание святого Иоанна Златоуста «Яко два разбоя еста. Един еже совлачити убогаго, а другий иже не одежет убогаго, а имеет имение, той есть истинный разбойник»

10 февраля

1. Память святого мученика Харлампия

2. Память святых мучениц дев Еннафы, Валентины и Павлы

3. Слово о Марке мнисе, како виде беса в тыквах

4. Слово из Патерика о плаче

5. Повесть о старчестве

11 февраля

1. Память святого мученика Власия Севастийского

2. Память святой Феодоры царицы, сотворившей православие

3. Святого Димитрия игумена иже на Прилуце, вологодского нового чудотворца

4. Слово о возгребавшем мертвыя и паки спасшемся покаянием

5. Память святого благоверного князя Всеволода Псковского, нареченного во святом крещении Гавриила, нового чудотворца

12 февраля

1. Память Мелетия Антиохийского

2. Память Алексия, митрополита киевского и всея России чудотворца

3. Память преподобныя матери нашей Марии, преложившия себя Марином

4. Память Антония, патриарха Константина града

5. Слово святого Григория папы римского о мнисе, «иже дан бысть змиеви на снедь греха ради и молитвою братии избавлен бысть»

13 февраля

1. Память преподобного отца нашего Мартиниана
2. Память Симеона сербского, нового чудотворца
3. Память Евлогия Александрийского
4. Слово из жития святого Мартина милостивого
5. Поучение святого Иоанна Златоуста о напастех и бедах
6. Слово о покаянии всякого человека

14 февраля

1. Память преподобного Авксентия
2. Память преподобного Марона, пустынника сирийского
3. Память преподобного Авраама Каррийского, первоспитавшего людей, которые его мучили
4. Память преподобного отца нашего Кирилла философа, учителя словенского
5. Слово из Патерика о Пимене мнисе, како словом изгоняше бесы и вылечившем ребенка

15 февраля

1. Память святого Анисима, ученика апостола Павла
2. Память преподобного Евсевия
3. Слово из Патерика «о некоем мнисе, иже схождаше из монастыря в монастырь, не терпя досады братии»
4. Наказание святого Евагрия «к осми мыслем»

16 февраля

1. Память святых мучеников Памфила и Порфирия и иже с ними
2. Память святых мучеников иже в Порфирополе и преподобного Маруфы, создавшего град во имя мученическое
3. Притча из Патерика душеполезна, иже сказа отцем («прост муж некто людин, егда приидоша мнози к Пимену, прииде и той с ними и вопрошаху словесе от старца»)

17 февраля

1. Память святого великомученика Феодора Тирона
2. Память святой Мариамны, сестры апостола Филиппа
3. Обретение мощей святого мученика Мины Калликелада
4. Слово (из Патерика) о творящих знамения
5. Слово святого Ефрема о подвизе

18 февраля

1. Память Леонтия папы римского

2. Память преподобного Агасия, епископа Синаитского, исповедника и чудотворца

3. Слово святого Ефрема «Наказание мнихом» (глосса: «Ты же, о друже, понеже убо мира отвергся еси, почто убо покоя ищеши мирского»)

19 февраля

1. Память святых апостолов Архиппа и Филимона и Апфии, ученицы святого апостола Павла

2. Память святых мучеников Максима, Феодота, Исихия и Асклепиодоты

3. Память преподобного отца нашего Равулы

4. Память преподобных Евгения и Макария

5. Слово святого Геннадия, патриарха Царьграда о страсе божии

20 февраля

1. Память святого отца нашего и чудотворца Льва Катанского

2. Память священномученика Садока, епископа персидского, и с ним 128 святых мучеников

3. Память Агафона папы римского

4. Слово из Лимониса «О брани бесовстей со мнихи»

5. Слово святого Антиоха об очищении грехов

21 февраля

1. Память преподобного Тимофея иже в Символех

2. Память святого Евстафия, архиепископа Антиохийского

3. Память святого Георгия Амастридского

22 февраля

1. Обретение мощей святых мучеников иже во Евгении, иже обретены быша в лета Аркадия царя

2. Память Афанасия иже в Павлогитрии

3. Память преподобных Фаласия и Лимния

4. Память мученика Маврикия и с ним 70 воинов

5. Память преподобного Варадата

6. Слово о скомрасе, спасшемся с двема женами

23 февраля

1. Память святого Поликарпа Смирнского

2. Память преподобных Иоанна, Антиоха, Антонина и Моисея

3. Память преподобных Зевена, Полихрония, Моисея (другого) и Дамиана, пустынников сирийских

4. Слово из Лимониса о Дельфии епископе

5. Память преподобного Александра мниха

6. Слово из Патерика о Мельхиседеке

24 февраля

1. Обретение честной главы святого и славного пророка и предтечи Господня крестителя Иоанна

2. Слово из Лимониса об Иоанне мнихе, его же исцели от болезни Иоанн креститель

3. Слово об апостольских уставах, како подобает жити христианом

25 февраля

1. Память преподобного Тарасия, архиепископа константинопольского

2. Слово святого Антиоха о звании божии

3. Слово святого Евагрия мниха о спасении души

26 февраля

1. Память святого Порфирия епископа Газского

2. Слово святого Антиоха «яко не подобает веровати сном»

3. Слово святого Василия «о то деяти»

4. Слово из Патерика о плаче

27 февраля

1. Память преподобного Прокопия исповедника и Декаполита

2. Память преподобного Фалелея

3. Поучение Иоанна Златоуста о смерти

4. Чудо святого Василия об Анастасии пресвитере

5. Повесть о преподобном Елисее

28 февраля

1. Память преподобного Василия сострадальца и спостника преподобного Прокопия Декаполита

2. Память святого священномученика Протерия, архиепископа Александрийского

3. Святого мученика Нестора Магиддийского

4. Память преподобных жен Марины и Киры иже в Веруйе

5. Слово из Лимониса о Юлиане мнихе, его же ангел спасе от блуда

6. Слово Петра черноризца «О временнем житии сем»

29 февраля

1. Страсть святого мученика Феоктириста (текста нет)
2. Память преподобного Иоанна, нареченного Варсонофием
3. Слово из Лимониса о Льве мнихе, глаголавшем царствовати имам
4. Слово святого Григория Двоесловца на подвиг прочитавшим и слышавшим
5. Слово святого Евагрия о послушании
6. Слово святого Кассиана римлянина о неразсуждении

1 марта

1. Память святой преподобномученицы Евдокии
2. Страсть святых мучеников Нестора и Тривимия
3. Страсть святой мученицы Антонины
4. Память святой Домнины Новой
5. В той же день святые мученицы Маркел и Антоний огнем скончатися (текста нет)
6. Слово об Иоанне, епископе Иерусалимском, «како Епифаний взя у него сребро и раздаде нищим и убогим в милостыню»
7. Слово Иоанна Златоустаго, «како лепо есть быти учителю»

2 марта

1. Память святого Феодота Киринейского
2. Слово о преставлении отца нашего Агафона
3. Слово святого Афанасия, «еже не осуждати всякого согрешившаго»
4. Память Арсения Тверского, нового чудотворца

3 марта

1. Память святых мучеников Евтропия, Клеоника и Василиска «иже воины суще Максимиана царя»
2. Память Василиска Амасийского
3. Память Феодорита, пресвитера антиохийского (текста нет)
4. Память святых Зоила и Зинона, «в мире скончася» (текста нет)
5. Память преподобной Пиамы девы, иже «в мире скончася» (текста нет)

6. Слово Иоанна Пастуха о Феодоре наемнике

7. Слово святого Ефрема, «яко не подобает послушати на зло клянущихся» (о человеке, желавшем отомстить врагу и заставившем его сына поклясться, что он выполнит порученное «шед, сварися и досади отцу своему и режь его на язвы, никако же устыдися лица его»)

4 марта

1. Память преподобного Герасима «еже на Иордане» (Повесть о святом Герасиме и льве)

2. Память святых мучеников Павла и сестры его Иуллиании фивейских

3. В той же день святой Григорий кипрский «в мире скончася»

4. О пренесении честных мощей святого князя Вячеслава чешского

5. Память преподобного Иакова монаха, бывшаго постника

6. Слово из Лимониса «яко велика слава и хвала царю, отмещущася царства и бывающу монаху и претерпевающу бога ради»

7. Повесть о великом князе Данииле Александровиче Московском

8. Страдание блаженного князя Василька ростовского

5 марта

1. Страсть святого мученика Конона градаря

2. Память преподобного Исихия постника

3. Страсть святого мученика другого Конона иже в Исаврии

4. Память отца нашего Марка постника

5. Память святой мученицы Ираида (текста нет)

6. Память святого мученика Евлогия иже в Палестине (текста нет)

7. Память святого мученика Евлампия (текста нет)

8. Пренесение честных мощей Феодора Смоленского и ярославского чудотворца и чад его Давида и Константина (текста нет)

9. Слово о видении ангела «пишуща входящия в церковь на молитву»

10. Слово Иоанна Златоуста «о глаголющих яко несть мощно спастися в миру»

6 марта

1. Страсть 42 святых мучеников в Аморее: Феодора, Константина, Каллиста, Феофила, Васоса и прочих с ними
2. Обретение честных гвоздей Господних
3. Слово святого Патрикия «об исходящем огне от земли в различных местах»
4. Слово святого Ефрема Сирина «о пользе души и о смирении»
5. Поучение, «яко ничтоже противитися милостыни»
6. Слово святого Антиоха о царствии небесном и о молитве

7 марта

1. Святых священномучеников, в Херсонесе епископствовавших: Василия, Ефрема, Евсевия, Елпидия и Агафодора, Евагряи и Капитона
2. Память Павла исповедника, епископа плусиадского
3. Память преподобного Емилиана монаха
4. Слово о затворнице, ему же откры Бог от емлющих задушие
5. Поучение святого Василия «О отходящих мира сего в монашеский чин»

8 марта

1. Память преподобного отца нашего и исповедника Феофилакта, епископа никомидийского
2. Страсть святого мученика Феодорита пресвитера антиохийского
3. Память святого апостола Ерма, его же поминает апостол Павел в римстей епистолии (текста нет)
4. Преподобный Дометий в мире скончася (текста нет)
5. Слово святого Ефрема Сирина, «яко не подобает чернорнизцу много риз имети»
6. Слово святого Василия «о двух законных заповедех христианом»
7. Слово Иоанна Златоуста «О гордыни»

9 марта

1. Память 40 святых мучеников иже в севастийском езе мученых
2. Память святого мученика Урпасиана
3. Святого мученика Дионисия иже в Коринфе

4. Святого Тарасия и святого Кесария, брата святого Григория Богослова (текста нет)

5. Слово Иоанна Златоуста «О лечащих болезни волхвованием и наузами»

6. Слово о Пафнутии монасе и о добродетели старейшины села, о нем же ему Бог поведа

10 марта

1. Страсть святого мученика Кодрата и иже с ним Киприана, Аникта и Крескента

2. Память святого священномученика Пиония

3. Слово из Патерика о Марке монасе и о прозорливости его

4. Память преподобной Анастасии

5. Слово Иоанна Златоуста «О чести священника»

11 марта

1. Память святого Софрония премудрого, патриарха иерусалимского

2. Пренесение мощей святого мученика Епимаха в Констаптин град (текста нет)

3. Слово святого Григория о милостыни

4. Поучение святых отцов «О нужде смертной»

5. Память Евфимия новгородского

12 марта

1. Память Феофана исповедника сигрианского

2. Память Григория, папы римского

3. Преподобный Финеес «в мире скончася» (текста нет)

4. Слово Иоанна Златоуста «О клянущихся ложно»

5. Слово Иоанна Лествичника «О терпении Кира монаха»

6. Слово Иоанна Златоуста «О евангелии от Матфея»

13 марта

1. Пренесение мощей Никифора, патриарха царя града

2. Память святого мученика Александра «иже в Пидне»

3. Память святого мученика Савина (текста нет)

4. Память святых мучеников Африкана, Пуплия и Терентия, совершается же собрание их в Павлопетрии (текста нет)

5. Память святой мученицы Христины иже в Персиде (текста нет)

6. Слово о пресвитере «с ним же ангелы служаху»

7. Память преподобного Анина чудотворца

8. Поучение Симеона чудотворца «иже на дивней горе» о душах праведников и грешников

14 марта

1. Память преподобного Бенедикта

2. Память преподобного Евсхимона, епископа лампсакийского

3. Слово преподобного Палладия о подвизе

4. Повесть о старчестве

5. Повесть о костромской иконе пресвятой богородицы

6. Страдание преосвященного Феогноста, митрополита киевского и московского

15 марта

1. Память святых мучеников Агапия, и иже с ним: Пуплия, Тимолая, Ромела и двух Александров и двух Дионисиев и других

2. Память святого мученика Александра попа

3. Память святого мученика Никандра

4. Слово Георгия армянина о прозорливом Сергии-пустыннике

5. Слово, что есть знамение совершенного христианина

16 марта

1. Страсть святого мученика Савина египтянина

2. Страсть святых мучеников Трофима и Фалла александрийских

3. Память святого апостола Аристовула, епископа вританийского, брата апостола Варнавы

4. Слово святого Ефрема Сирина к богатым

5. Слово Иоанна Златоуста «его же любит Господь, того и казнит»

6. Память Серапиона новгородского

17 марта

1. Житие Алексия человека божия. Помета: сие слово переведено с еллинска языка на словенский Арсением Греком лета 1659 (краткий текст)

2. Слово на преподобного Алексия человека божия

3. Память Алексия человека божия

4. Память о страшном трусе во времена Константина царя (текста нет)

5. Воскресение праведного Лазаря (текста нет)
6. Память святого мученика Марина
7. Слово Иоанна Отшельника о старчестве
8. Слово о Георгии синайском, «иже ангелом восхищен бысть и обретеся во Иерусалиме и яко в скоей келарии посажен бысть»
9. Преставление Макария калязинского, нового чудотворца

18 марта

1. Память Кирилла Иерусалимского
2. Память Анина монаха
3. Память святых мучеников Трофима и Евкарпия, пострадавших в Никомидии
4. Слово о Данииле монахе, «иже оболган бысть любодеянием»
5. Слово Иоанна Златоуста о самовластии

19 марта

1. Память святых мучеников Хрисанфа и Дарии
2. Память святого мученика Панхария
3. Слово Палладия о жене, заклавшей два детища своя
4. Слово Анастасия Синайского, «О еже не имети гнева»

20 марта

1. Память преподобных отцов наших, избиенных в обители святого Саввы от срацын
2. Память святой мученицы Фотины Самарянын, с нею же беседова Христос на студенце и иже с нею мучившихся
3. Память святых мучениц жен Александрии, Клавди, Евфрасии, Матроны, Юлиании, Евфимии и Феодосии

21 марта

1. Память преподобного Иакова исповедника
2. Память святого Кирилла, епископа катанского
3. Память святого Фомы, патриарха константинопольского
4. Слово Козмы Пресвитера о хотящих ити в черныя ризы от мира сего
5. Слово о старчестве

22 марта

1. Память Василия анкирского
2. Память святой мученицы Дросиды, дочери Траяна царя

3. Слово святого Иоанна Златоуста о суде
4. Слово о двух братьях, «имевших вражду между собою»

23 марта

1. Память святого преподобномученика Никона и с ним 199 учеников его
2. Память преподобного Филита синклитика и Лидии жены его и чад их Македона и Феопрения и Кронида коментариста и Амфилохия дукса
3. Поучение к отрекшимся мира сего
4. Слово о купце, пришедшем в монашеский чин и спасшемся
5. Слово о напрасной смерти и о суде и о вопрошении Александра. Начало: В один из дней человек некий в реку впад и умре

24 марта

1. Предпразднество благовещения пресвятой богородицы (текста нет)
2. Память преподобного Артемия (Артемона) епископа Селевкийского
3. Слово «О еже не просто прощати грехи»
4. Поучение на предпразднество благовещения пресвятой богородицы
5. Слово Иоанна Златоуста «Об играх и о плясании»

25 марта

1. Слово Иоанна Златоуста на благовещение пресвятой богородицы
2. О благовещении пречистой владычицы нашей и приснодевы Марии
3. Слово на благовещение пресвятой богородицы
4. Слово Иоанна Дамаскина о причащении тела христова

26 марта

1. Собор святого архистратига Гавриила
2. Святого священномученика Иринея епископа
3. Память святых 308 готфских мучеников
4. Повесть о Малхе монахе, плененном срацынином

27 марта

1. Память святой Матроны фессалоникийской
2. Страсть святых мучеников Мануила и Феодосия

3. Повесть преподобного Даниила о Евлогии каменосечце
4. Слово из Патерика о небрегшем имения, но бога
5. Слово Иоанна Златоуста о милостыни и о рабах
6. Слово Пафнутия пустынника о разбойнике спасшемся
7. Слово об уставлении святых апостолов Петра и Павла к христианам

28 марта

1. Память преподобного Илариона нового и Стефана чудотворца
2. Память святых мучеников Ионы и Варахисия и иже с ними
3. Слово о старчестве, «яко не подобает отрекшимся мира паки к мирским возвращатися»
4. Слово из Патерика о некоем воине именем Таксиот, воскресшем из мертвых. Начало: В Карфагене, фригийском граде, бысть некий муж именем Таксиот

29 марта

1. Память преподобного Марка епископа Арефусийского и Кирила дьякона и иных многих
2. Память Иоанна иже на Студенце («Во время оно бяше жена богата и благолепна зело и бога боящася»)
3. Память преподобного Евстафия, епископа вифинийского
4. Слово о страсти Христове, иже прияв за весь мир

30 марта

1. Память преподобного Иоанна Лествичника
2. Память святого пророка Иоада
3. Память преподобного Иоанна безмолвника, иже в монастыре святого Саввы прежде епископ бе
4. Память преподобного Зосимы сиракузского (текста нет)
5. Память преподобного Евстафия вифинийского (текста нет)
6. Память Кифы, Кесаря и Епафродита из святых 70 апостолов (текста нет)
7. Память святой Еввулы, матери святого Пантелеймона (текста нет)
8. Слово о девице Монониии, яко спасе ее святой Макарий
9. Слово Анастасия синайского «о некоем отце преставльшемся, иже не осуди никого же» (из синайского патерика)

10. Поучение от старчества, «яко нашего начало спасения и утверждения»

31 марта

1. Страсть святого Ипатия чудотворца
2. Память святого Ипатия руфианского
3. Память Аполлония пустынника
4. Память святого мученика Авдия епископа и Вениамина дьякона
5. Слово, «яко подобает тягатися пред богом с насилники света сего иже обидят зде меншаго»

1 апреля

1. Память преподобной Марии Египтяныни
2. Память Макария египетского
3. Слово Павла простого о покаянии грешных
4. Слово Иоанна Златоуста «О творящих многая зла, а не приемлющих зде беды»
5. Преставление преподобного Евфимия, суздальского чудотворца
6. Слово Иоанна Златоуста «Како не ленитися чести книги»

2 апреля

1. Память преподобного Тита чудотворца
2. Страсть святого мученика Амфиана и брата его Эдесия
3. Память святой мученицы Феодоры девицы (текста нет)
4. Память святого мученика Поликарпа (текста нет)
5. Слово из Лимониса о разбойниках, взявших вещи у старца и паки возвратиша ему и поклонишася
6. Слово об исповедании грехов иереом

3 апреля

1. Память преподобного Никиты, игумена обители мидикийской
2. Страсть святых мучениц Агафии, Ирины и Хионии солунских
3. Память святого мученика Елпидифора (текста нет)
4. Память святого мученика Дия (текста нет)
5. Память святого мученика Вифонии (текста нет)
6. Память святого мученика Галика (текста нет)
7. Память преподобного Илирика (текста нет)
8. Слово из Патерика «о соблазнившемся брате во святом причастии»

9. Слово Иоанна Златоуста «о глаголющих: яко несть грешным муки»

4 апреля

1. Память преподобного Иосифа песнописца и творца каноном
2. Память святых мучениц Фервуфы девицы и сестры ее и рабыни ее, в Персиде пострадавших
3. Память преподобного Зосимы, «иже Марию египтяныню в пустыни видев и благословен бысть от нее»
4. Слово об Илии пустыннике
5. Слово святого Кассиана римлянина, «еже не возноситися»

5 апреля

1. Страсть святых мучеников Феодула чтеца и Агафодора диакона
2. Память святых мучеников Клавдия, Диодора, Виктора, Викторина и Никифора (текста нет)
3. Память преподобного Пуплия (текста нет)
4. Память преподобных Феоны, Симеона и Форвина, в мире скончавшихся (текста нет)
5. Слово о трусе, бывшем в Константине граде
6. Память святых мучеников Феодоры и Дидима
7. Слово из патерика о жене, «еже молитися богу и никакая напасть к ней не прииде»
8. Слово из патерика о молитве
9. Слово Анастасия синайского «да не оклеветаем никого, пачеже иерея о святом причастии»
10. Повесть Аввы Серапиона о Марке фраческом

6 апреля

1. Память святого Евтихия, патриарха константинопольского
2. Память 120 святых мучеников персидских (текста нет)
3. Память преподобной Платониды (текста нет)
4. Слово о черноризце, смирившем брата келии ради
5. Страсть святых мучеников Иеремии и Архелия иерея
6. Слово из Патерика, «еже не обидити дети, вдовиц и сирот»

7 апреля

1. Память святого Георгия милитинского, который «иконоборца изобилною мудростию посрами»

2. Страсть святого мученика Каллиопия

3. Святого мученика Руфина диакона (текста нет)

4. Память 200 святых мучеников синопских (текста нет)

5. Слово из Патерика «о монахах, выходящих из монастыря, чтобы продать рукоделие»

6. Поучение против пьянства

7. Память преподобного Даниила переяславского

8 апреля

1. Память Иродиона, Агавы, Руфа, Флегонта, Асикрита и Ерма из 70 святых апостолов

2. Память Келестина, папы римского, боровшегося с Несторием

3. Страсть святого мученика Паусилупа, «которого вели на казнь, он же растерза узы и гоним ими, помолися господу да примет дух его. И предаде дух свой Господеви»

4. Память Нифонта новгородского (текста нет)

5. Слово о девице, «сотворившей милость над хотевшим удавиться»

9 апреля

1. Страсть святого мученика Евтихия Кесарийского

2. Память святого священномученика Вадима архимандрита

3. Память святых мучеников, иже в Персиде в пленении скончавшихся

4. Слово о Луггине монахе, «иже словом исцеляше недужныя» («жена некая имаше на сосце струп зол, рекомый карки»)

5. Слово святого Исаака Сирина о милостыни, «яко и по смерти приятна есть яже от праведнаго имения» (глосса: «Сия слышаше, братие, попечемся о своем спасении»)

6. Слово о посте и о клевете и о осуждении

10 апреля

1. Память святых мучеников Терентия, Африкана, Максима и иных 36, иже о блаженном Зиноне, Александре и Феодоре

2. Поучение об Илии пустыннике, как похотем соодоле

3. Слово от Патерика о послушании

4. Поучение святого Варлаама «Понеже бог благ есть и праведен, нарече день воскресения и испытания, да восприимет душа твое тело»

11 апреля

1. Память святого священномученика Антипы, епископа пергамского, «иже благодать имаше от Бога целити болезнь зубную»

2. Память святых мучеников Процессия и Мартина

3. Память преподобного Фармуфия (текста нет)

4. Память преподобного Иоанна, ученика святого Григория декаполита (текста нет)

5. Слово о Евагрии философе, его же крести Синесий епископ и даде ему рукописание милостыни ради. Видны следы сокращений текста в скобках [«там бо в Киринеи многа лета пожив, тогожде града киринейскаго хотя быти епископ»]

6. Поучение Варлаама старца к Иоасафу царевичу («Веруй во единаго бога отца, от него же вся и мы в нем»)

7. Слово святого Ефрема о суде и о покаянии

12 апреля

1. Память преподобного Василия Парийского

2. Память преподобной Анфусы, дщере Константина Копронима (глосса: «Корене зловоннаго плод благовонный паче»)

3. Память пренесения честнаго пояса пресвятыя Богородицы от Зилы в Царьград при Константине и Романе Багрянородных

4. Память преподобной Афанасии игумении

5. Память святых трех мучеников Мины, Дады и Иоанна (текста нет)

6. Слово Иоанна Златоустаго, «Како востаяти в нощи молитися»

13 апреля

1. Память святого священномученика Артемона, пресвитера Лаодикийского

2. Страсть святого мученика Крискента из Мир ликийских

3. Страсть святого мученика Кирополита и Афусика и Аскитрии, дщери его

4. Слово из Патерика о Данииле монахе, «како воскреси убиеннаго человека»

5. Слово святого Иоанна Златоустого о милостыни (краткое изложение)

14 апреля

1. Память Мартина исповедника, папы римского

2. Страсть 100 святых мучеников и Азата скопца

3. Слово из Патерика о видении отца Силуана

4. Память святого мученика Ардалиона честнаго мимского

5. Слово Макария Великого

6. Поучение святого Евагрия к монахам

15 апреля

1. Память Аристарха, Пуда и Трофима из 70 святых апостолов

2. Страсть святого мученика Саввы Готфского

3. Страсть святых мучениц жен Василисы и Анастасии, мученных в Риме

4. Поучение в неделю о расслабленном (текста нет)

5. Слово из Патерика о двух монахах, поимших себе жены

6. Слово святого Евагрия о тщеславии

16 апреля

1. Память святых мучениц жен Ирины, Агапии и Хионии

2. Страсть святого мученика Леонида и мучениц Харисии, Никии, Галины, Калисы, Нунехии, Василисы и Феодоры

3. Страсть святой мученицы Ирины

4. Притча Варлаама старца о трех друзьях

5. Слово святого Нифонта об искушении божием

17 апреля

1. Память святого Симеона, епископа персидского, и иже с ним Авдела пресвитера, Хусдазата евнуха, Фусика и прочих 1150

2. Память преподобного Акакия, епископа мелтийского, иже посреди собора купно с Кириллом Великим злого Нестория низверже

3. Память Агапита, папы римского

4. Страсть святого мученика Адриана

5. Слово из Патерика о смирении, «еже всю силу дьяволю побеждает». Притча о двух монахах и дьяволе, мешавшем им зажечь светильник

6. Память преподобного Зосимы Соловецкого

18 апреля

1. Память преподобного Иоанна, ученика святого Григория Декаполита

2. Память святого Козьмы, епископа халкидонского

3. Память святых мучеников Виктора, Зотика, Зинона, Акиндина и Севериана

4. В той же день еже о святой пасце среда средопятидесятница (текста нет)

5. Слово святого Моисея о дерзости (глосса: «Возлюбленная братия, сотворим силу свою в слезах, да в радости пожнем»)

6. Слово Иоанна Златоуста «О послушании с верою молящихся на всяком месте»

7. Слово Иоанна Златоуста «О страхе божием и о еже како во святей божией церкви стояти со страхом и благочинием и лице свое крестити крестообразно»

19 апреля

1. Память преподобного Иоанна Ветхопещерника

2. Память преподобного Георгия Антиохии писидийской исповедника

3. Страсть святых мучеников Христофора, Феоны и Антонина

4. Память преподобного Никифора, игумена монастыря Катавада нарицаемого

5. Слово из Патерика о вдовице, «иже помилова князь смирения ради сына ее»

6. Поучение о спасении душевном, аще не всяк крещеный спасется (глосса: «прочее да молчю»)

20 апреля

1. Память преподобного Феодора Трихины, рекше власянаго

2. Память преподобного Анастасия, игумена горы Синайския

3. Слово святого Анастасия «Иже в вере суть христианстей всякому человеку дается от бога ангел на сохранение во весь живот его, аще кто делы злыми не прогнаше его»

4. Слово святого Анастасия «Об исповедании грехов к духовным отцам и прозорливым, а не к невеждам»

21 апреля

1. Память святого священномученика Януария епископа и иже с ним: Прокула, Сосса и Фавста диаконов, Дисидерия чтеца и Евтихия и Екутиона (текст: рассказ о жене, потерявшей сына и написавшей образ св. Януария, который воскресил юношу)

2. Память святого мученика Феодора Пергского

3. Память Максима, патриарха Константина града

4. Память святых мучеников Парасикрата и Валентина

5. Память святой мученицы Александры царицы, жены нечестивого царя Диоклетиана

6. Память святых мучеников Исаакия, Аполлоса и Кодрата

7. Поучение «От старчества о бесовских видениях да никтоже прелстится к мечтаниих диаволих от явления» (Некоему монаху явися Диавол преобразися во ангела светла»

22 апреля

1. Память преподобного Феодора Сикеота

2. Поучение в неделю о самарянынe (текста нет)

3. Слово о преподобном Виталии монахе, «как остави келию свою и иде во Александрию и многии спасе блудницы»

4. Слово святого Кирилла, архиепископа александрийского, о страхе божьем

5. Слово Иоанна Златоуста, «Како достоит в церкви стояти на молитве»

23 апреля

1. Память святого великомученика и победоносца и чудотворца Георгия

2. Чудо первое святого Георгия (о столпе для построения храма). Мотив чудесного перенесения столпа через море в храм

3. Чудо второе святого Георгия (о юноше, плененном сарацинами). Мотив чудесного перенесения через море на коне

4. Чудо третье святого Георгия (о мальчике и трех купцах). Мотив невозможности выйти из церкви после того, как съели дар мальчика

24 апреля

1. Память святого Саввы Стратилата, утопленного в реке

2. Память преподобной Елизаветы чудотворицы (во единой ризе пребывавшей зимой)

3. Память святых мучеников Евсевия, Неона, Леонтия, Логгина и прочих 40

4. Чудо святого Георгия «об отрочати его же змия уязви», о котором рассказал авва Георгий

5. Слово Иоанна Златоуста, «како подобает оставити дело и ити к церкви христианом егда время приспеет»

25 апреля

1. Память святого апостола и евангелиста Марка

2. Слово аввы Касиана из Патерика «о старце, сидящем в пустыни, како помолися Богу да дастся ему николиже уснути»

3. Поучение на память святого апостола и евангелиста Марка

26 апреля

1. Память Василия Амасийского, казненного в Никомидии Ликинием, зятем царя Константина

2. Память Стефана Пермского нового чудотворца

27 апреля

1. Память святого священномученика Симеона епископа иерусалимского, сродника господня по плоти

2. Слово об Исакии монахе «его же прелсти дьявол и паки укрепився и победи дьявола и милость божию получи». Начало: Бысть черноризец именем Исакий, родом града Торопца...

3. Слово Иоанна Златоуста, «яко подобает милость творити прежде о домашних своих»

28 апреля

1. Память святых апостолов Ясона и Сосипатра

2. Память святой Керкиры дщери Керкиллина царя (текста нет)

3. Память святых мучеников Зинона и Виталия огнем скончася (текста нет)

4. Память святых мучеников Дада, Максима и Квинтилиана

5. Память святого отца нашего Кирилла Туровского. Начало: «Сей бе блаженный Кирилл рожден и воспитан во граде Турове...»

6. Слово из Лимониса о чернеце, продавшем вретища и клобучцы

7. Поучение святого Анастасия «О казнях Божиих, о ратех и о гладех»

29 апреля

1. Память девяти святых мучеников кизикийских

2. Память преподобного Мемнона чудотворца

3. Святых мучеников Диодора и иродиона диакона

4. Поучение святого Нила «Сидя в келии своей, собери твой ум»

5. Слово об обетах, о жертвах и о молитвах

6. Слово о монахе, «наказанном от жены»

4. Преставление Феодосия Печерского, митрополита киевского

4 мая

1. Память святой мученицы Пелагии, иже от Тарса
2. Память святого Селивана Газского и с ним 40 мучеников
3. Страсть святого мученика Альвиана епископа и учеников его
4. Страсть святого мученика Еразма
5. Слово из Патерика о Виссарионе, который «словом изгоняше бесы»

5 мая

1. Память святой и славной великомученицы Ирины
2. Память преподобного Иллариона чудотворца
3. Слово о покаянии и о прощении грехов

6 мая

1. Память святого и праведного и многострадального Иова
2. Память святого страстотерпца Варвара яже бе разбойник (текста нет)
3. Слово из Патерика о старце
4. Слово из Лимониса об Иоанне пустыннике «его же бес хоте прелстити комканием»

7 мая

1. Воспоминание знамения, «иже на небеси явившагося честнаго и животворящего креста во святом граде Иерусалиме в третий час дня»
2. Память святого мученика Акакия
3. Слово Петра александрийского
4. Слово из Лимониса о Кассиане епископе
5. Слово о разбойнике, «иже исповедая вси свои согрешения пред всеми каяся»
6. Память преподобного Антония Печерского, родоначальника всем монахам в России

8 мая

1. Память святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова
2. Память о собрании святыя персти, исходящии от гроба [Иоанна богослова], сиречь манна
3. Память преподобного отца нашего Арсения
4. Слово о пустынике, приемшем хлеб от Бога

5. Слово аввы Силуана из Патерика

6. Слово Аввы Афанасия из Патерика

9 мая

1. Память святого пророка Исаии иерусалимского

2. Святого мученика Христофора, который «песию главу имеяше от страны человекоядец»

3. Слово на пренесение честных мощей Николая, архиепископа Мир ликийских в Бар град

4. Память отца нашего Николая архиепископа Мир ликийских

5. Чудо святого Николая о ковре

6. Чудо святого Николая о царе Стефане сербском, «како ему святой Николай по ослеплении очи на длани показа». Списано Григорием монахом и пресвитером игуменом, бывшим тоя же обители

7. Чудо святого Николая о том же царе Стефане

8. Чудо святого чудотворца Николая об обнищавшем монастыре его же обогати златом

10 мая

1. Память святого апостола Симона Зилота

2. Память святого мученика Исихия

3. Память святых мучеников Альфия, Филадельфа, Кирилла и иже с ними

4. Слово о черноризце, исходящем из монастыря. Начало: «В земле российстей, во граде Киеве в монастыре отца Феодосия...»

5. Слово о пользе душевной

11 мая

1. Память обновления Царьграда

2. Память святого священномученика Мокия, казненного в Византии

3. Слово из Патерика, «како Диавол приносит напасти святым». О старце Никоне с горы Синайской, каявшемся за чужой грех

4. Память преподобного Мефодия моравскаго, учителя русского

5. Память святой присномученицы Феодосии

12 мая

1. Память иже во святых отца нашего Епифания Кипрского

2. Память Германа Константинопольского
3. Память святого Савина, епископа кипрского
4. Память святого Полувия, епископа Ринокирского
5. Слово из жития святого Епифания о житопродавце
6. Поучение о животе и о смерти и о суде

13 мая

1. Страсть святой мученицы Гликерии
2. Память преподоного Павсикакия, епископа синадского
3. Память святого мученика Георгия-исповедника
4. Память святых мучеников Ираклия, Павлина и Венедима
5. Слово о нравах добрых и злых

14 мая

1. Страсть святого мученика Исидора иже в Хийском острове
2. Страсть святого мученика Максима
3. Слово о старце Серапионе
4. Повесть о преставлении святого блаженного Исидора иже Христа ради юродивого, нарицаемого твердислова, ростовского чудотворца

15 мая

1. Память иже во святых отца нашего Пахомия великого
2. Память преподобного Ахилия, епископа иларисийского
3. Память иже во святых отца нашего Исаии, ростовского чудотворца
4. Память преподобного Ефросина, псковского чудотворца
5. Повесть об убиении благоверного царевича Дмитрия угличского и московского и всея России чудотворца и о пренесении честных мощей его от града Углича в царствующий град Москву
6. Слово из Лимониса о скоморохе, «хулившем пресвятую богородицу»

16 мая

1. Память преподобного Феодора освященного, ученика святого Пахомия
2. Слово из Патерика об Авве Феодоре
3. Слово Григория беседовника о некоей отроковице

17 мая

1. Память от семидесяти святых апостолов Андроника и идже с ним
2. Память святого мученика Солохона и иже с ним
3. Слово святого Дионисия Ареопагита, «яко не подобает согрешающия каяти и к богу согрешают»
4. Память Стефана, архиепископа Царьграда
5. Слово о пьянстве и о покаянии
6. Слово, «како подобает со страхом стояти и с боязнию в церкви»

18 мая

1. Память святого мученика Феодота иже в Агкире и с ним святых дев Текусы, Александры, Клавдии, Фаины, Евфрасии, Матроны, Иулии и Феодоты
2. Страсть святых мучеников Симеона и Вахфия
3. Страсть святой мученицы Феодосии
4. Слово из Патерика о покаянии
5. Слово святого Ефрема, «како достоит со всяким прилежанием чести святые книги»
6. Слово Иоанна Златоуста «о молитве, яко не продолжити молитвы, но вкратце со умилением молитися»
7. Слово из Патерика

19 мая

1. Память святого Патрикия прусского и иже с ним Акакия, Менандра и Полиена
2. Память святого мученика Калуфа египтянина
3. Память преподобного Иоанна готфского
4. Слово к судиям «еже право судити»
5. Память преподобного Корнилия комельского, вологодского чудотворца
6. Преставление благоверного князя Иоанна, в монасех Игнатия, вологодского чудотворца
7. Слово из притч Соломониих (текст притчи 6, 20–32) л. 323.
8. Слово о звании во царство небесное

20 мая

1. Память святого мученика Фалалея
2. Память святого мученика Асколона
3. Страсть святого мученика Филитера и иже с ним

4. Слово из Патерика (об искушении монаха Моисея бесами «Монах Моисей, иже бе на камени, велми томим от бесов на похоть любодеяния»)

5. Сказание об обретении и о пренесении честных мощей великого архиерея Алексия, митрополита киевского и всея России чудотворца

21 мая

1. Память святого равноапостольного царя Константина и матери его царицы Елены (есть отсылка на полях: в киевском трефолое, внизу листа а в русском летописце 33-го лета)

2. Слово о явлении святаго креста и о победе царя Константина на Максентия силою Божиею

3. Слово из Патерика о Константине царе, «како сшед с небесе с Паисием пустынником, се же слышав Иван Колов, вписа слышащим ползы ради»

4. Слово из Патерика (о монахе, победившем бесов)

5. Память святого благоверного князя Константина и чад его Михаила и Феодора Муромских чудотворцев

6. Память преподобного Касиана грека, угличского чудотворца

22 мая

1. Память святого мученика Василиска

2. Память второго вселенского собора (текста нет)

3. Слово из Патерика («что благо сотворю, да волю божию совершу»)

4. Слово Афанасия Великого о Мельхиседеке

23 мая

1. Память преподобного отца нашего Михаила епископа сенадского

2. Слово Григория беседовника о некоем воине

3. Слово из Патерика

4. Память святого мученика Михаила черноризца

5. Повесть об обретении мощей Леонтия, скопа ростовского чудотворца

6. Память Ефросинии полоцкой, игумении обители святого Спаса

24 мая

1. Память преподобного Симеона дивногорца

2. Память святого мученика Мелетия Стратилата и с ним 1280 воинов с женами и с детьми, посеченных за Христа

3. Память святого мученика Серапиона египтянина

4. Слово из Лимониса о монахе, ходившем в корчму

5. Память о преставлении Никиты столпника, переяславского чудотворца

25 мая

1. Память о третьем обретении честныя главы святого и славного пророка, предтечи и крестителя господня Иоанна

2. Страсть святого священномученика Ферапонта, епископа кипрского острова

3. Слово из Лимониса «о поручении жены пресвятой Богородице»

26 мая

1. Страсть святого апостола Карпа, единого от семидесяти

2. Память преподобного отца нашего Иоанна Психаита

3. Страдание святого великомученика Георгия нового, пострадавшего от нечестивого царя Селима в Средце, граде болгарском

4. Память апостола Алфея и святых мучеников Аверкия и Елены (текста нет)

5. Слово [из Печерского патерика], «како дьявол изводит до отпетия из церкви человеки»

27 мая

1. Память святого священномученика Ферапонта

2. Слово Иоанна Златоустого «О емлющих ризы на сиротах»

3. Слово о священниках («Должно убо есть иерею, сице о людех промышляти»)

4. Память о пренесении честных мощей, иже во святых отцов наших, трех святителей Киприана, Фотия и Ионы, киевских и всея России чудотворцев в лето 6980 (1472)

5. Память преподобного Ферапонта Белозерского чудотворца

28 мая

1. Память о Никите Халкидонском (стихов нет)

Текст: Халкидонского епископа подобает ми пети, гласяща Христу: се аз и дети. На пажити земнее и добре упасый паству, где ныне пасешися отче.

В двадесять осмый день маия месяца исходя Никита от тела душею, обреете пажить небесную в вечных обителех.

2. Память святой мученицы Еликониды

3. Память святого священномученика Елладия (текста нет)

4. Слово о сапожнице, его же обрете царев писец полунощи молящася в церкви святой Богородицы в Халкопратии

5. Слово Иоанна Златоуста о диаконах

6. Память о преставлении Игнатия, епископа ростовского

29 мая

1. Память святой мученицы Феодосии девицы

2. Память святых отцов, «иже на первом соборе сшедшихся в Никеи трехсот и осми на десять единосущна отцу сына проповедавших и злочестивого Ария, ересем началника, низложивших»

3. Слово из Лимониса о милостыни

4. Слово из Патерика о некоем подвижнике

5. Память святого и блаженного Иоанна, устюжского чудотворца

6. Повесть из жития отца нашего Иоанна милостивого

30 мая

1. Память Исаакия исповедника, игумена далматского

2. Слово о жене, иже обрете блаженный отец Марк во острове морском с сыном ее

3. Слово из Патерика о трех братьях

31 мая

1. Память святого апостола Ерма из семидесяти (текста нет)

2. Страсть святого мученика Ермия

3. Память святого мученика Философа

4. Слово Ефрема Сирина о страхе и бесстрашии

5. Слово Иоанна Златоуста о смирении

6. Слово похвальное дающим милостыню нищим

1 июня

1. Память святого мученика Иустина философа

2. Страсть святых мучеников Иустина, Харитина, Харита, Евелписта, Иеракса, Пеона и Валериана

3. Память преподобного Дионисия Глушицкого нового чудотворца

4. Слово Иоанна Златоуста, «Како подобает чтити иерея»

2 июня

1. Память Никифора исповедника патриарха Царьграда

2. Память Александра, архиепископа Константина града

3. Память святого великомученика Иоанна нового в Беле граде

3 июня

1. Память святого мученика Лукилиана

2. Память святого мученика Лукиана Тарсянина (текста нет)

3. Пренесение мощей святого страстотерпца благоверного царевича князя Дмитрия Московского и всея России чудотворца (текста нет)

4. Поучение святого Ефрема Сирина, «Яко не подобает монаху от места на место переходити»

5. Слово святого Василия о многоимении

6. В той же день поучение к женам, да будут молчаливы

7. Слово из Патерика о некоем постнике, иже согрешив покаяхся

4 июня

1. Память иже во святых отца нашего Митрофана, патриарха Царя града

2. Страсть святого мученика Астия, епископа Диракийского

3. Слово Иоанна Златоуста, «Еже не проповедати божества неверным»

4. Слово святого пророка Моисея «О ротех и о клеветах»

5 июня

1. Память святого священномученика Дорофея Тирского

2. Страсть святых мучеников Маркиана, Никандра, Иперехия, Аполлона, Леонида, Ария, Горгия, Селиния, Ириния и Памвона

3. Память преподобного Феодора чудотворца (мотив превращения морской воды в пресную)

4. Поучение «О премудрости и о наказании чад»

5. Слово святого Василия Великого о смерти

6. Страдание великого князя Игоря Ольговича, киевского чудотворца

6 июня

1. Память преподобного Иллариона нового, игумена далматского
2. Память преподобного Виссариона чудотворца (текста нет)
3. Слово о службе, «како стояти в церкви со страхом божиим»
4. Слово святого Василия Великого «да не преобидят рабы господей своих»

7 июня

1. Страсть святого священномученика Василия Агкирского
2. Память святых жен Кириакии, Калерии и Марии
3. Слово об отце Данииле
4. Поучение Григория монаха о милостыни

8 июня

1. Мучение святого славного великомученика Феодора Стратилата новопреведено от греческа языка во словенский (пространный текст жития с обширным вступлением и заключением)

8 июня

1. Память святого великомученика Феодора Стратилата
2. Память преподобного Ефрема, бывшего архиепископа антиохийского
3. Слово из Притчей Соломониих «О наказании чад» (притча 4: 1–15)

9 июня

1. Память святого Кирилла архиепископа александрийского
2. Память Кирилла чудотворца Белозерского
3. Память преподобного Александра, игумена куштского (близ Вологды) 6947 (1439)

10 июня

1. Память святого священномученика Тимофея, епископа Прусского
2. Святых мучеников Александра и Антонины
3. Память преподобного Феофана антиохийского
4. Слово из книги Иисуса сына Сирахова (Сир. 8: 1–16)

5. Слово Иоанна Златоуста «О еже не каятися яко страшно есть»

11 июня

1. Память святых апостолов Варфоломея и Варнавы
2. Слово из евангелия от Луки «О богатем безименнем и об убозем Лазаре» (Комментированный пересказ притчи Лк. 16: 19–31)
3. Слово Иоанна Златоуста «об избрании епископов и яко многого неудобства исполнено есть епископство»

12 июня

1. Память преподобного Онуфрия Великого
2. Память преподобного Петра афонского
3. Слово святого Василия Великого «О житии суетном света сего»

13 июня

1. Память святой мученицы Акилины
2. Память святой мученицы Антонины
3. Память преподобной матери нашей Анны и сына ее Иоанна (текста нет)
4. Слово святого пророка Иеремии о блудниках
5. Слово из Патерика (два рассказа о монахе и девице)

14 июня

1. Память святого пророка Елисея
2. Память Мефодия, патриарха Константина града
3. Память святого Кирилла, епископа гортунского, критского острова
4. Слово из Лимониса о брате Алипии
5. Слово из Патерика о купце и о разбойнике (купец потерял все в кораблекрушении и оказался в тюрьме за долги. Разбойник, которого должны были казнить, отдал ему свои спрятанные богатства)

15 июня

1. Память святого пророка Аммона
2. Слово святого Феодорита «О рассмотрении всякого дела»
3. Слово святого Иоанна Златоуста поучительное
4. Память отца нашего Ионы, митрополита московского и всея России чудотворца

16 июня

1. Память святого Тихона, епископа амафунтского
2. Слово Макария египетского из Патерика
3. Слово Иоанна Златоуста, «иже глаголют яко несть муки грешником»
4. Память преподобного Тихона, луховского чудотворца

17 июня

1. Память святых мучеников Мануила, Савелия и Исмаила
2. Слово о некрещеном детище и о власти иерейской
3. Слово святого Ефрема «о непокаряющихся монасех игумену и братии»
4. Слово из Патерика «о почитании книжном, яко полезнее всех книг псалтирь прочитати»

18 июня

1. Память святых мучеников Леонтия и с ним Ипатия и Феодула
2. Слово «О некоем пресвитере духовнем, иже видев бесы у келлии ленивого монаха и понуди его в нощи молитися и прогна бесы»
3. Поучение о любви
4. Слово о старчестве

19 июня

1. Память святого апостола Иуды, брата Господня во плоти
2. Память святого мученика Зосимы
3. Память преподобного Иоанна отшельника
4. Слово о чести иерейской
5. Слово из Патерика (епископ, неправильно отлучивший священника, умер. Священник пришел в Царьград и стал молиться в одном из монастырей. Во время службы в храме явился умерший епископ и снял отлучение)

20 июня

1. Память святого священномученика Мефодия Патарского, «иже оригенову ересь попали»
2. Память святых мучников Аристокла пресвитера и Димитриана дьякона и Афанасия чтеца
3. Память святых мучениц Нины, Пинны и Риммы
4. Слово из Патерика, «яко да не мешаем себе от обидящих нас»

55 — 3453

5. Слово из Патерика (о некоем старце, которого бесы ввергли в блуд)

6. Поучение ко всякому христианину

21 июня

1. Память святого мученика Юлиана Тарсянина

2. Страсть святого мученика Юлиана египетского

3. Память святого мученика Терентия, епископа иконийского, святого Марка, епископа аполлониадского, Аннексия Варнавы, апостола, нарицаемого Иуста (текста нет)

4. Слово о некоем старце духовном, иже многи нам повести о спасении списа

22 июня

1. Память святого священномученика Евтихия, епископа самосатского

2. Память святого мученика Зинона и Зины, слуги его

3. Слово аввы Исаии о старчестве

4. Слово святого Варсонофия, «яко подобает претерпети всякому брату, без чина ходящему»

5. Слово Иоанна Златоуста о покаянии

23 июня

1. Страсть святой мученицы Агриппины

2. Слово о беседе святого Григория и Петра

3. Страсть святых мучеников Евстохия, Гаия и иже с ними

4. О праздновании избавления от Ахмата, ордынского царя (о стоянии на реке Угре в 1480 году)

5. Слово преподобного Ефрема Сирина об учителях («како подобает творити, такоже и учити»)

24 июня

1. Слово Афанасия Великого на рождество Иоанна Предтечи и о Елисавете и о богородице

24 июня

1. Слово на рождество честного, славного пророка, предтечи и крестителя господня Иоанна

2. Память святого мученика Орентия и шести с ним присных братий его: Фарнакия, Ероса, Фермоса, Фермина, Криака и Логгина

3. Поучение на рождество честного, славного пророка, предтечи и крестителя господня Иоанна

25 июня

1. Память святой преподобномученицы Февронии
2. Память святых благоверных и благочестивых святого князя Петра и святой княгини Февронии, нареченных во иноческом чине Давидом и Евфросиниею, Муромских новых чудотворцах
3. Слово о мирстей чади

26 июня

1. Память преподобного Давида, иже в Фессалоники
2. Память преподобного Иоанна епископа Готфского
3. Слово отца Палладия о старчестве
4. Слово святого Василия «да никтоже отчается спасения впаде во многия грехи, но да кается их»
5. Слово святого Ефрема «о непокоряющихся монасех игумену и братии»
6. О явлении иконы пресвятой Богородицы и приснодевы Марии на Тихвине в лето 6891 (1383)

27 июня

1. Память преподобного Самсона странноприимца
2. Слово о Мартине монасе, иже бе в Турове у церкви святых мучеников Бориса и Глеба, един живый о бозе (мотив чудесного исцеления от выпитой воды)
3. Слово о беседе святого Григория «о странах Туреся града между двою гор во идоле»
4. Слово, яко добро присещати болящия

28 июня

1. Память возвращения мощей святых бессеребренников и чудотворцев Кира и Иоанна
2. В тот же день память преподобного отца нашего Павла врача
3. Слово о страннолюбии
4. Слово «како подобает чтити отца и матерь»

29 июня

1. Слово Иоанна Златоуста «Похвала святым верховным апостолам Петру и Павлу»

29 июня

1. Память святых славных всехвальных и верховных апостолов Петра и Павла

2. Слово о прении петрове с Симоном волхвом

3. Поучение «на память святых верховных апостолов Петра и Павла»

4. Память блаженного царевича Петра ростовского

30 июня

1. Собор святых, славных и всехвальных апостолов двух на десяти

2. Слово к богатым, не творящим милостыни

3. Слово о христианине, веемше злато у жидовина и запреся его, взем

1 июля

1. Память святых чудотворцев и бессеребреников Космы и Дамиана, иже в Риме пострадавших

2. Память Петра, бывшего патрикия в Еландре

3. Слово о пользе душевной

4. Повесть святого Нила

2 июля

1. Память положения честной ризы в церкви пречистыя владычицы нашей пресвятой богородицы, иже во Влахерне

2. Память святого Ювеналия епископа иерусалимского

3. Поучение «Да никтоже собой уповает, ни на властеля, но на бога»

4. Слово о милостыни и о смирении

3 июля

1. Память святого мученика Иакинфа кувикулария

2. Память святых мучеников Мокия и Марка

3. Память Анатолия, патриарха Константина града

4. Память святых мучеников Феодота и Феодотии, Диомида, Евлампия, Асклипиодота и Голендухи (текста нет)

5. Слово о покаянии

6. Слово Исаии монаха о беззлобии, еже не поминати зла

7. Память о пренесении мощей во святых отца нашего Филиппа, митрополита московского и всея России чудотворца (1652)

4 июля

1. Память Андрея архиепископа критского, иеромонаха

2. Память святого священномученика Феодора епископа киринейского

3. Страсть святых мучеников Феодота и Феодотии

4. Память преподобной Марфы, матери святого Симеона дивногорца

5. Слово Иоанна Златоуста «яко не подобает зла за зло воздаяти, ни враждовати»

6. Обретение мощей преподобного Евфимия, архимандрита суздальского чудотворца

5 июля

1. Память преподобного и богоносного отца нашего Афанасия Афонского

2. Память преподобного Лампада

3. Слово Иоанна Златоуста о епископах, не некущихся людьми, ни учащих о спасении

4. Слово Иоанна Златоуста «О жидех, како в пустыни прогневаша бога да никтоже сия слышав преступит заповеди божия»

5. Слово Иисуса сына Сирахова (Сирах. 5: 1–18)

6. Обретение мощей преподобного отца нашего Сергия Радонежского чудотворца

6 июля

1. Память преподобного Сысоя Великого

2. Память святого мученика Коинта

3. Память святого священномученика Исавра и иже с ним Иннокентия, Филика, Ермия, Василия и Пергина

4. Слово из Патерика о Павле простом и об Амминии и об Оренсии

7 июля

1. Память преподобного отца нашего и в чудесех великого Фомы иже в горе Малеи

2. Память святой мученицы Кириакии

3. Страсть святых мучеников Пелегрина и иже с ним, Лукиана, Помпия, Исихия, Папия, Саторнина и Германа

4. Повесть о великой княгине Евдокии, во инокинях Евфросинии, супружнице великого князя Димитрия Ивановича, зовомого Донского

8 июля

1. Память святого великомученика Прокопия

2. Слово о печали света сего

3. Слово Иоанна Златоуста, «Яко подобает учащим тако творити, якоже и учити»

4. Сказание о явлении иконы пресвятой Богородицы в граде Казани в лето 1579

5. Память святого и блаженного Прокопия устюжского нового чудотворца

9 июля

1. Память святого священномученика Панкратия, епископа тавроменийского иже в Сикелии

2. Память святых преподобномучеников Патермуфия, Коприя и Александра

3. Память Феодора, епископа Эдесского

4. Слово из Патерика аввы Колова «Аще хочу приятии человека от всех деятелей»

5. Слово о двух соседях, «яко добро ходити в церковь и молитися»

6. Сказание о явлении чудотворного образа пресвятой Богородицы на Колоче в лето 1413

10 июля

1. Память 45 святых мучеников, в Никополии армянской пострадавших

2. Страсть святых мучеников Велиора и Силуана

3. Страсть святого мученика Аполония

4. О праздновании положения ризы господни и сказание о како бысть пренесена от Аббас-шаха в царствующий град Москву

5. Слово из Беседы святого Григория

6. Слово о величавых и возносящихся

11 июля

1. Память святой великомученицы и добропобедныя и всехвальныя Евфимии

2. Память святого мученика Киндея пресвитера

3. Память успения блаженныя и великия княгини Ольги, бабы великого князя Владимира

12 июля

1. Житие и подвизи преподобного отца нашего Михаила, игумена бывшея Кименския обители иже есть в малеинстей горе, в окраю Афона великия горы святыя

12 июля

1. Память святых мучеников Прокла и Илария

2. Память святой мученицы Голендухи, иже от Персиды, последи же нареченной Марии

3. Память блаженных мучеников Варяга и сына его Иоанна, убиенных в Киеве

4. Слово о первых монасех и о нынешних, и о последних

13 июля

1. Собор архангела Гавриила (только стих: «Яко изначала и выше предано, еже божественное и неизреченное и преестественное таинство услуговавшему тебе и провозвестившему воплощение ума: честь подобную всяка плоть приносит словом»)

2. Память преподобного Стефана Савваита

3. Страсть святого мученика Серапиона

4. Память святого мученика Маркиана

5. Поучение святого Василия «О великой добродетели»

6. Слово святого Феодора Студийского «О ярости»

14 июля

1. Память святого апостола Акилы, одного из 70

2. Память святого мученика Иуста

3. Память преподобного Онисима чудотворца

4. Память преподобного Еллия монаха

5. Слово о покаянии, «Яко не токмо бог исповедавших грехи своя приемлет, но и обратившихся от грех к покаянию»

6. Слово из глав святого Нила «Об осми помыслех иже вся злая содевающих: чревобесие, блуд, сребролюбие, ярость, печаль безвременная, уныние, тщеславие и гордыня»

7. Память преподобного Стефана Махрищского чудотворца (1406)

15 июля

1. Память святых мучеников Кирика и матери его Иулитты, убитых в Тирсе игемоном Александром

2. Память святого мученика Авдия с острова Тендада

3. Слово из Патерика о хитрости книжной и о злобе

4. Слово о молитве, «яко достоит в церкви стояти со страхом»

5. Память об успении святого и равноапостольного великого князя Владимира киевского, самодержца российския земли, нареченного во святом крещении Василия, просветившего землю российскую святы крещением

16 июля

1. Память святого Гермогена, епископа пидахфисийского и 10 учеников его
2. Память святых мучеников Павла, Алевтины и Хионии
3. Память святого мученика Антиоха
4. О знамении от иконы пресвятой Богородицы, иже бысть в веси псковской в чирсках (1420)
5. Слово некоего старца о послушании
6. Слово святого Ефрема Сирина о долготерпении
7. Память 630 святых отцов четвертого халкидонского собора

17 июля

1. Страсть святой великомученицы Марины
2. Пренесение честных мощей преподобного Лазаря, иже в Галисийстей горе постившегося (текста нет)
3. Слово Феодора студийского «О снедех и винопитии»
4. Слово из Патерика о некоем старце добродетелне
5. Слово о согрешивших и не хотящих каятися

18 июля

1. Страсть святого мученика Емилиана
2. Страсть святого мученика Иакинфа
3. Поучение к покаянию, «еже не оставити молитвы»

19 июля

1. Память преподобной Макрины, сестры великого Василия
2. Память преподобного Дия
3. Слово монаха Петра о подражателях святым
4. Слово Иоанна Златоуста о милостыни, «яко и по смерти милостыня добро есть»

20 июля

1. Похвальное слово святого Григория, игумена обители пантократоровой святому пророку и боговидцу Илии

20 июля

1. Память святого и славного пророка Илии фезвитянина
2. Слово Иоанна Златоуста «О злых женах»
3. Слово о покаянии «Донелен же живеши, аще и согрешаеши»

4. Память преподобного Авраамия, игумена Галицкого, чудотворца иже на Чухломе (1375)

21 июля

1. Память святого пророка Иезекииля
2. Память преподобных Иоанна пустынника и Симеона юродивого
3. Слово святого Афанасия, «Яко мнози праведнии злою смертью умирают, а грешнии праведною»
4. Слово о старчестве

22 июля

1. Память святой мироносицы и равноапостольной Марии Магдалины
2. Страсть священномученика Фоки
3. Чудо святого Фоки
4. Страсть святого мученика Иулиана
5. Слово из Патерика о черноризце, впавшем в любодеяние

23 июля

1. Страсть святых мучеников Трофима и Феофила и 13 с ними
2. Страсть святого мученика Аполлинария, епископа равеннского
3. Слово из Патерика о старце, часто уходившем из монастыря
4. Слово о женах добрых, о молчаливых и о кротких

24 июля

1. Память святой мученицы Христины
2. Страсть святых мучеников и чудотворцев Бориса и Глеба
3. Слово о милостыни, «яко тою всегда напасти избудем»
4. Поучение святого апостола Павла о любви и о смирении

25 июля

1. Успение святой Анны, матери пресвятой богородицы
2. Память преподобной Олимпиады
3. Память преподобной Евпраксии
4. Память пятого вселенского собора
5. Слово о диаконе, впадшем в любодеяние
6. Слово святого Ефрема о бесстрашии
7. Память преподобного Макария желтоводского и унженского нового чудотворца (1444)

26 июля

1. Память святого священномученика Ермолая и иже с ним
2. Память преподобномученицы Параскевии
3. Слово святого Иоанна дамаскина об усопших
4. Память преподобного и многострадального Моисея Угрина
5. Поучение из Притч о казни чад

27 июля

1. Память святого мученика и целебника и бессребреника Пантелеимона
2. Память преподобной матери Анфисы игуменьи и 90 сестер ее
3. Память святого и блаженного Николая Кочанова Христа ради юродивого новгородского чудотворца (текста нет)
4. Слово святого Василия о пиянстве
5. Слово святого Нила

28 июля

1. Память святых апостолов и диаконов Прохора, Никанора, Тимона и Пармена
2. Память святого мученика Евстафия Агкирского
3. Память святого мученика Акакия
4. О празднестве иконы пресвятой Богородицы смоленской, нарицаемой одигитрии (перенесение иконы из Смоленска в Москву)
5. Слово из Патерика о послушании
6. Поучение Феодора Студийского «О послушании еже с верой во всех службах»

29 июля

1. Страсть святого мученика Каллиника, сожженного в печи
2. Память святой мученицы Феодотии и чад ее, сожженных в печи
3. Слово, «Яко властелем подобает покарятися и честь воздаяти им и во всем послушати их»
4. Слово Петра монаха «О умном трезвении, сиречь о молитве из поучений златоустовых»
5. Слово из Патерика о монахе, «одолевшем врагу и венец от бога приимшем»

6. Повесть о чудотворном образе великого чудотворца Николы, «как перенесен он бысть на Рязань в заразской»

30 июля

1. Память святых апостолов Силы, Силуана, Крескента, Епинета и Андроника

2. Память святого Иоанна воина

3. Слово святого Феодора Студита

4. Слово Иоанна Златоуста «О мятежи сея жизни и о покаянии»

31 июля

1. Предпразднество происхождения честного и животворящего креста Господня и святого праведного Евдокима

2. Страсть святой мученицы Иулитты, судившейся с лихоимцем, «который землю ее отъят и села, и рабы и все житейское строение»

3. Поучение святого Василия Великого «К ленивым и не хотящим делати своими руками и похвала к делателем ко всем добрым»

4. Слово о черноризце (монасе), «давшем ризу свою нищему, яко самому Христу вдаде»

1 августа

1. Память святых мучеников семи братьев во плоти, нарицаемых Маккавеи: Авима, Антонина, Гурия, Елеазара, Евсевона, Алима и Маркелла и матери их Соломонии и учителя их Елеазара

2. Память святых девяти мучеников, иже в Пергии памфилийской пострадавших: Леонтия, Атта, Александра, Киндея, Мнисефея, Кириака, Минея, Катуна и Евклея

3. О празднестве всемилостивому спасу Христу богу нашему и пречистой Богородице Марии, матери его

4. Слово святого Василия «О воспоминании естества человеческого»

2 августа

1. Память о пренесении мощей святого первомученика и архидиакона Стефана

2. Страсть святого великомученика Стефана папы римского и иже с ним

3. Слово Иоанна милостивого «О любви и о долготерпении божии»

4. Память преставления святого и праведного Василия Блаженного, московского чудотворца (1552–57)

3 августа

1. Память преподобных Далмата, Фавста и Исакия
2. Память преподобного Космы скопца и отшельника, отличавшегося великой мудростью
3. Слово о двух монахах и о блуднице
4. Слово Сирахово о милостыни (Сир. 3:30; 4:1–6)
5. Память преподобного Антония Римлянина, иже в Великом Нове граде, нового чудотворца

4 августа

1. Память святых семи отроков иже в Ефесе
2. Страсть святого мученика Елевферия кувикулария
3. Память преподобной мученицы Евдокии (текста нет)
4. Память успения Сисоя пустынника в горе нитрийской
5. Слово из Патерика о ядущих монахах на трапезе

5 августа

1. Предпразднество преображения Господа Бога и спаса нашего Иисуса Христа (текста нет)
2. Память святого мученика Евсигния
3. Память святых мучеников Катидии и Катидия (текста нет)
4. Память святой Нонны, матери святого Григория Богослова (текста нет)
5. Память святого мученика Савела египтянина (текста нет)
6. Память святого Фавия, архиепископа римского (текста нет)
7. Слово святого Нила «О добродетелях телесных»
8. Поучение на предпразднество преображения Господня

6 августа

1. Слово Ефрема Сирина «На преображение Господа Бога и спаса нашего Иисуса Христа»

6 августа

1. О святом преображении Господа Бога и спаса нашего Иисуса Христа
2. Поучение святого Климента на преображение Господне

7 августа

1. Память святого мученика Дометия персиянина и двух учеников его
2. Слово Иоанна Златоуста, «Яко потребны суть напасти и яко не присно нам без злобы виновно бывает»

8 августа

1. Память Емилиана исповедника, епископа кизического
2. Память святого Мирона чудотворца, епископа критского
3. Слово святого Василия Великого о покаянии
4. Слово святого Иоанна Златоуста о похвале милостивым

9 августа

1. Память святого апостола Матфея
2. Память святого мученика Антония
3. Память святых десяти мучеников ради иконы Господа бога и спаса нашего Иисуса Христа, пострадавших в Царьграде в медных вратех
4. Слово Василия Великого «О десяти талантах предания»
5. Поучение «Как подобает детям почитать родителей своих»

10 августа

1. Память святых мучеников Лаврентия, Ксиста и Ипполита, убитых царем Декием
2. Слово из жития святого Нифонта о сребролюбии
3. Поучение святого Василия о зависти

11 августа

1. Память святого великомученика Евпла
2. Слово Василия Великого, «Како буду со Иовом, иже прилучшуюся скорбь со благодарением не приемый»
3. Поучение святого Ефрема Сирина «О пользе душевной»

12 августа

1. Память святых мучеников Фотия и Аникиты
2. Слово о некоем блуднике, иже милостыню творя, а блуда не остави
3. Слово Иоанна Златоуста «Об умилении души»

13 августа

1. Память преподобного Максима исповедника

2. Память обретения мощей святого и блаженного Максима, Христа ради юродивого, московского чудотворца (текста нет)

3. Слово из притч Соломониих «Сын мой, не ревнуй злым мужам» (Притч. 24:1–34)

4. Слово святого Симеона нового

5. Слово о монашеском житии и о епитимиях

14 августа

1. Предпразднество успения пресвятой Богородицы

2. Пренесение честных мощей преподобного Феодосия игумена Печерского

3. Память святого священномученика Маркела епископа апалийского

4. Слово из Патерика о двух купцах и жене одного их них

5. Повесть на предпразднество преставления пресвятой Богородицы

15 августа

1. Слово Андрея, епископа Иерусалимского, на успение пресвятой Богородицы

15 августа

1. Честное преставление преславной владычицы нашей и приснодевы Марии

2. Слово Григория двоеслова о Карпе епископе

3. Поучение на честное преставление пресвятой Богородицы

16 августа

1. Память перенесения нерукотворенного образа господа бога и спаса нашего Иисуса Христа из Эдеса в Царьград

2. Память святого мученика Диомида (текста нет)

3. Память святого мученика Херимона, иже в мире скончася (текста нет)

4. Память преподобного Равулы, иже в мире скончася (текста нет)

5. Память человеколюбия Божия, «егда возврати со стыдом агаряны при Льве царе исаврянине»

6. Слово из пророческого указания к епископам и всему священному чину, «Яко учити люди благочестию без страха»

17 августа

1. Память святого мученика Мирона пресвитера
2. Память святых мучеников Стратона, Филиппа, Евтихия и Киприана
3. Память святых мучеников Павла и Юлиании, сестры его (текста нет)
4. Память святых мучеников Фирса, Левкия, Короната и дружины их (текста нет)
5. Собор пресвятой владычицы нашей богородицы и приснодевы Марии в Амартии (текста нет)
6. Поучение святого Василия Великого «О заповедех, убо спасовы яве не радят»
7. Сказание Григория Двоеслова «О просфоре ею же за усопшие души в сорокоустии служат»

18 августа

1. Память святых мучеников Флора и Лавра, каменостружцах, отказавшихся строить языческий храм
2. Страсть святых мучеников Ерма, Серапиона и Пимена, замученных эпархом
3. Память патриархов константинопольских Иоанна и Георгия (текста нет)
4. Поучение об узком пути, в жизнь вечную, и о широком, ведущем на погибель и в муку вечную
5. Поучение святого Василия Великого о посте и бдении
6. Поучение о мире и о любви, яко всего лучше есть

19 августа

1. Память святого великомученика Андрея Страстного и иже с ним скончавшихся 2593
2. Страсть святых мучеников Тимофея, Агапия и Феклы
3. Поучение о молитве, «Яко тою всея напасти избудем и милость получим»
4. Слово о некоем епископе преступнике, написано пользы ради слышащим
5. Слово святого Нила «О бесстрастии души и тела»

20 августа

1. Память святого и славного пророка Самуила
2. Память 37 святых мучеников, «иже во Фракии за Христа пострадавших»
3. Поучение «От закона о невоздержании языка»

4. Слово святого Нила о монашеском житии

21 августа

1. Память святого апостола Фаддея иже и Левий
2. Память святой мученицы Вассы и чад ее Феогния, Агапия и Писта
3. В той же день слово о старчестве
4. Память преподобного Авраамия смоленского

22 августа

1. Память святых мучеников Агафоника и иже с ним Зотика, Феопрепия, Акиндина и Севириана
2. Память святой мученицы Анфусы и Афанасия, и Харисема, и Неофита, слуг ее
3. Слово о затворнике, поклявшемся к бесу
4. Повесть об Грузинской иконе пресвятой богородицы

23 августа

1. Память святого мученика Луппа (только стих:
Прилучися Луппе иже везде раб мечи:
Свобод приступи Богу яко любовен)
2. Святого священномученика Иринея, епископа сирмийского
3. Святого священномученика Иринея, епископа Лугдунского
4. Память Каллиника, патриарха Константина града
5. Слово о старчестве

24 августа

1. Память святого и священномученика Евтихия, ученика святого Иоанна Богослова и апостола Павла
2. Память святого мученика Татиона
3. Память преподобного Георгия езерника
4. Слово о старчестве
5. Слово о женитьбе и о любодеянии
6. Память перенесения честных мощей Петра митрополита Киевского и московского и всея России чудотворца (1479)
7. Память преподобного Арсения Комельского, вологодского чудотворца (1550)

25 августа

1. Память возвращения мощей святого апостола Варфоломея

2. Память святого апостола Тита, епископа гортунского
3. Память преподобного Мины, архиепископа Царя града
4. Страсть 37 святых мучеников, иже в Филиппополе пострадавших
5. Слово, «яко не подобает осуждати попа»

26 августа

1. Память святых мучеников Адриана и Наталии и дружины их, иже в Никомидии пострадавших
2. О сретении Владимирской иконы пресвятой богородицы (о Темир-Аксаке)

27 августа

1. Память преподобного Пимена Великого
2. Память преподобного Ливерия архиепископа римского
3. Память преподобного Осия, епископа Кудрувийского иже в Испании
4. Слово о старчестве

28 августа

1. Память преподобного Моисея Мурина
2. Память святой Анны, дщери Фанунаевой (текста нет)
3. Слово о Феодоре и жидовине «его же болна суща крести песком на пути и бысть здрав»
4. Повесть о старчестве
5. Память преподобного Саввы крыпецкого, псковского чудотворца (1495)

29 августа

1. Слово Григория Двоеслова на усекновение честныя главы Иоанна Предтечи

29 августа

1. Память Усекновения честныя главы Иоанна Предтечи
2. Слово о старчестве
3. Поучение святого Григория о гневе

30 августа

1. Память присновспоминаемых патриархов Константина града Александра, Иоанна и Павла нового
2. Память преподобного Фантина чудотворца
3. Слово о житии и чудесах преподобного отца нашего Христофора

4. Память преподобного Александра Свирского, нового чудотворца (1553)

31 августа

1. Воспоминание о честном положении пояса пресвятой богородицы в ее храме в Халкопратии и чуда, бывшего при возложении честного пояса на Зою, сожительницу Льва царя

2. Слово о милостивом Созомоне, яко даде нищему милостыню богу взаем дает и сторицею примет

3. Слово из Лимониса о разбойнике Кириаке, избавлшем от избития разбойником жен и детей и того ради избави Бог его от смерти

В. А. Александров

АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ ПО ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И КУЛЬТУРЕ В ОТДЕЛЕ РУКОПИСЕЙ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ*

Адрианова-Перетц Варвара Павловна

1. Письма к В. Д. Бонч-Бруевичу. Среди писем две телеграммы. 1934, 1953, 1954 гг. 3 л. + 1 конверт. Ф.369.230.33.

2. Письмо к Кауфману, Исааку Михайловичу. Ноября 17. 2 л. Ленинград. Авторизованная машинопись. Ф.640.3.26.

3. Телеграмма Медведевой, Ирине Николаевне. 1957. Августа 27. 1 тел. 1 л. Ф.645.35.3.

4. Письмо В. Д. Бонч-Бруевича к Адриановой-Перетц В. П. от 10 августа 1953. 1 л. Ф.369.122.31.

Клибанов Александр Ильич

1. «Учение о самовластном человеке». Статья. Машинопись с авторскими пометками. Окончание. На полях – замечания Н. П. Сидорова карандашом. 1947. 29 л. Ф.369.391.12.

2. Письмо А. И. Клибанова к Бахрушину Сергею Владимировичу. Автор. Маш. Присоединено: письмо К. С. Павловской к Бонч-Бруевичу В. Д. 1947 г. 8 л.; 1950 г. – 1 л. Ф.369.285.1.

3. Письма А. И. Клибанова к В. Д. Бонч-Бруевичу. Часть писем – авториз. машинописные копии. Присоединено: В. Д. Бонч-Бруевич – письмо к Н. С. Хрущеву, черновик рукой А. И. Клибанова. 1946–1955 гг. – 25 л. + 2 конв. 1955 г. – 2 л. Ф.369.284.42.

4. Письмо А. И. Клибанова к В. Д. Бонч-Бруевичу. Маш. список. 1954 г. 1 л. Присоединено: к письму В. Д. Бонч-Бруевича в Прокуратуру СССР. Ф.369.194.2.

5. Письмо А. И. Клибанова, М. М. Перец, М. И. Шахнович, М. М. Шейман, К. Б. Сурикова, Е. В. Глинки к Елене Владимировне Бонч-Бруевич 15 июля 1955 г. Авторизованная машинопись. 1 л. Ф.369.435.26.

---

* Текст дан в авторской редакции.

6. Письмо А. И. Клибанова к Анне Семеновне Бонч-Бруевич. 1954 г. 1 л. Ф.369.285.2.

7. Письмо-рецензия А. И. Клибанова в редакцию сборника «Вопросы религии и атеизма». Присоединено: машинописная копия письма. 1955 г. 1 л. + 2 л.

8. Письмо А. И. Клибанова к Николаю Павловичу Сидорову. Авториз. машинопись. 1948 г. 6 л. Ф.369.285.3.

9. Письма к А. И. Клибанову от В. Д. Бонч-Бруевича. 1936, 1942 гг. 5 л. Ф.369.160.43.

10. Рецензия В. Д. Бонч-Бруевича на статью А. И. Клибанова «Письма декабристов к Я. Д. Казимирскому». Черновой автограф, машинопись с авторскими пометками. Присоединено: отзыв Н. Дружинина на статью А. И. Клибанова. Маш. список. 1944–1945 гг. 17 л. Ф.369.56.37.

11. Отзыв В. Д. Бонч-Бруевича на работу А. И. Клибанова «Менонитская колонизация на юге России в XVIII–XIX вв». Чернов. автограф, машинопись с авторскими пометами. 1935. 17 л. Ф.369.67.5.

12. Отзыв В. Д. Бонч-Бруевича на работу А. И. Клибанова «Очерк мировоззрения Новгородских еретиков». Чернов. автограф, машинопись с авторскими пометками. 1945. 26 л. Ф.369.67.6.

13. Рецензия В. Д. Бонч-Бруевича на работу А. И. Клибанова «Написание о грамоте (опыт исследования просветительско-реформационного памятника конца XV – начала XVI века)». Черновой автограф машинопись с авторскими пометами. 1947. 37 л. Ф.369.67.7.

14. Рецензия В. Д. Бонч-Бруевича на рукопись А. И. Клибанова «Написание о грамоте (опыт исследования просветительно-реформационного памятника конца XV – начала XVI века)». Черновой автограф, машинопись с подписью-автографом. 1954 г. 9 л. Ф.369.67.8.

15. Рецензия В. Д. Бонч-Бруевича на рукопись А. И. Клибанова «Пермские классы Ивана Черного». Черновой автограф. 1955 г. 6 л. Ф.369.67.9.

16. Рецензия В. Д. Бонч-Бруевича на статью А. И. Клибанова «Русские вольнодумны XV века – Иван Черный (опыт характеристики мировоззрения). Черновой автограф. 1955. 5 л. Ф.369.67.10.

17. Рецензия В. Д. Бонч-Бруевича на рукопись А. И. Клибанова «Учение о "самобытии" природы. (Из истории материа-

листических идей на Руси в первой половине XVI века)». Черновой автограф. 1955. 2 л. Ф.369.67.11

Кузьмина Вера Дмитриевна
Отдел рукописей РГБ

1. Докладная записка заместителю председателя Комитета по делам культурно-просветительных учреждений И.Г. Клабуновскому. Авториз. машинопись. Присоединено письмо И.М. Кудрявцева к Кузьминой. Маш. копия. 1946 г. – 1 л. 1946 г. – 1 л. Ф.369.292.(10).

2. Отзыв о кандидатской диссертации И.М. Кудрявцева «"Угорщина" в памятниках древнерусской литературы» (Вассиан Рыло и его Послание на Угру и летописные повести о нашествии Ахмата в 1480 г.). 20 мая 1948. Машинопись. 6 л. Ф.800.12.34.

3. Рецензия на статью В.А. Борковской «История издания и распространения книги А.Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву». Маш. список. 1949 г. 1 л. Ф.369.393.(1).

4. Отзыв о диссертации О.А. Кудрявцевой на тему «Проблема реалистического образа в петербургских повестях Гоголя». Маш. список на бланке. (1948). 1 л. Ф.369.393.(15).

5. Рец. на статью Л. Б. Светлова «Из прошлого русской журналистики». Автограф. 1949 г. 1 л. Ф.369.393.(18).

6. Рец. на статьи Н.Д. Смолянова об А.Н. Радищеве. Машинопись, 1949 г.

7. «Школьная декламация с прославлением семи свободных наук» публикация (текст рукописи, хранящейся в Государственной публичной библиотеке им. М.Б. Салтыкова-Щедрина, заметки, библиография). 1953. Черновой автограф (большая часть листов вложена в блокнот), машинопись. 112 + 64 л. Ф.800.15.3.

8. Письма В.Д. Кузьминой к В.Д. Бонч-Бруевичу. Письмо от 13.4.1947. разорвано. 1947–1949 гг. 6 л. + 1 конв. Ф.369.292.9.

9. Письма В.Д. Кузьминой к Илье Михайловичу Кудрявцеву. 1957–1972 гг. 12 л. Часть писем адресована также З.Г. Кудрявцевой (Соловьевой) и Т.И. Кудрявцевой и подписана Л. Крестовской. Ф.800.13.78.

10. Письма В.Д. Бонч-Бруевича к В.Д. Кузьминой. 1947, 1950 гг. 30 л. Ф.369.167.14.

11. Письма В.Д. Бонч-Бруевича к В.Д. Кузьминой. 1949 г. 43 л. Ф.369.167.15.

12. Письмо Вороновой Натальи Алексеевны к В. Д. Кузьминой, авторизованная машинопись. 1949. 1 л. Ф.369.252.30.

13. В. Д. Кузьмина и И. Г. Клабуновский. Рец. В. Д. Бонч-Бруевича на сборник статей «Слово о полку Игореве». М., 1946. Черновой автограф, авториз. машинопись. Машинописный экземпляр без начала. 1946 г. 92 л. А.369.56.31.

Кудрявцев Илья Михайлович
Отдел рукописей РГБ

I. Биографические материалы

1. Автобиография. 23 сентября 1953 г. Автограф. Приложен список печатных работ. Автограф. 2 л. Ф.800.1.1.

2. Диплом кандидата наук. 19 марта 1949 г. Печ. 4 л. Ф.800.1.2.

3. Материалы командировки в Государственную публичную библиотеку им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (отчет, замечания по описанию рукописных книг и каталогизации грамот, заметки). Ноябрь 1950 г. Черновой автограф чернилами и карандашом. 5 л. Присоединены перечни рукописных собраний ГПБ, 1950, рукою Ф. Я. Попова, машинопись с рукописными пометами и дополнениями чернилами и карандашом. 5 л. Ф.500.1.3.

4. «Выполнение плана за 1953 г. (Количественные показатели)» сотрудниками группы описания рукописных книг Отдела рукописей ГБЛ. В тетради 36 л. (19 чистых) + 2 л. обл. На листах 15–18 – записи лекций о старопечатных книгах. 1955, июнь 9, 16. Ф.800.1.4.

5. Удостоверение, выданное Государственной библиотекой СССР им. В. И. Ленина для поездки в археографическую экспедицию в Горьковскую и Ивановскую область 19 сентября 1955. Машинопись с подписью на бланке. 1 л. Ф.800.1.5.

6. Подневные записи во время командировки в Горьковскую и Ивановскую область. 22–30 сентября 1955. Автограф в блокноте в картонной обложке. 49 л. (12 чистых). Ф.800.1.6.

7. Отношение Горьковской областной библиотеки им. В. И. Ленина в связи с результатами обследования И. М. Кудрявцевым наличия, условий хранения и обработки рукописных книг в библиотеке, направленное в Отдел библиотек Главного управления культурно-просветительных учреждений Министерства культуры РСФСР. 24 декабря 1955. 1 л. Машинопись, на бланке с подписью. Ф.800.1.7.

8. Почетные грамоты и приказы о поощрениях И. М. Кудрявцева за работу в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина. 1957–1977. Машинопись, печ. 16 л. Ф.800.1.8.

9. Поздравления И. М. Кудрявцеву по случаю юбилеев от сотрудников Отдела рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина (в том числе шуточные), Института русского языка АН СССР и Московского государственного педагогического института им. В. И. Ленина. 1957, 1971, 1977. Разными почерками, машинопись с подписями. 21 л. Ф.800.1.9.

10. Свидетельство о награждении памятной медалью IV Международного съезда славистов. Сентябрь 1958 г. Печать с подписью-автографом академика В. В. Виноградова. 1 л. Ф.800.1.10.

11. Почетная грамота Президиума Верховного Совета РСФСР. 2 июля 1962 г. Печать с подписями. 4 л. Ф.800.1.11.

12. О включении И. М. Кудрявцева в состав главной редакции «Словаря древнерусского языка XI–XVII вв.»; выписка из постановления Академии наук СССР. (Бюро Отделения литературы и языка) 11 ноября 1963 г. 1 л. Машинописная копия на бланке. Ф.800.1.12.

13. Заявление о передаче архива И. М. Кудрявцева музею Московского Художественного театра. 29 апреля 1966 г. Машинопись с подписью. 1 л. Присоединены: доверенность О. А. Радищевой на получение архива, 29 апреля 1966, машинопись на бланке, 1 л. Письмо Ф. Н. Михальского директора музея МХАТ к И. М. Кудрявцеву, 25 мая 1966 г. Машинопись на бланке. 1 л. Ф.800.1.13.

14. Удостоверение и приказ о награждении значком Министерством культуры СССР «За отличную работу». 1 февраля. 1967. 3 л. Машинопись и печать. Ф.800. 1.14.

15. Орденская книжка. (Орден «Знак Почета») 28 февраля 1967 г. 6 л. Ф.800.1.15.

16. Удостоверение к юбилейной медали «За доблестный труд. В ознаменование 100-летия со дня рождения Владимира Ильича Ленина». Печать. 2 л. Ф.800.1.16.

17. Ходатайство И. М. Кудрявцева в Президиум Верховного Совета РСФСР о присвоении звания заслуженного деятеля науки РСФСР Николаю Ивановичу Прокофьеву. 1980 г. Машинопись с правкой 1 л. Ф.800.1.17.

18. Некролог Кудрявцева Ильи Михайловича. 1982 г. Машинопись. 2 л. Присоединена фотография И. М. Кудрявцева. 1 фото. Ф.800.1.18.

19. Ходатайство И.М. Кудрявцева в Управление культуры РСФСР о передаче рукописей в Государственную библиотеку СССР им. В.И. Ленина... черновой автограф. Ф.808.6.3.

20. Фотографии И.М. Кудрявцева: 1940–1950-е гг. 4 фото. Два фото с дочерью. Ф.800.1.19.

II. Творческие рукописи, заметки, конспекты лекций

21. «Сказание о невидимом граде Китеже» (материал к работе: конспекты, выписки, библиография. 1940–1944 г. Автограф чернилами и карандашом. В двух тетрадях и на отдельных листах. 42 л. + 4 л. обл. Ф.800.7.1.

22. «Сказание о невидимом граде Китеже» реферат. 1940–1941 гг. Автограф. 62 л. (1 чистый) (+ 2 л. обложка). Листы сшиты в тетрадь. Листы 43, 52, 61 вложены в тетрадь. Присоединен план реферата (1940–1941). 2 л. Автограф. Ф.800.7.2.

23. «Пушкин и Шекспир» реферат. 1940. Автограф. 10 л. + 2 л. обл. Ф.800.11.20.

24. «Идея народности в публицистике и романах Достоевского» доклад на семинаре по русской литературе в МГПИ им. В.П. Потемкина. 11 мая 1941 г. Автограф. 17 л. + 2 л. обл. Листы сшиты в тетрадь. Ф.800.11.21.

25. «Советский исторический роман» – обзорная статья (1942?). Автограф. Листы сшиты в тетрадь. 37 л. + 2 л. обл. присоединены перечни советских исторических романов и повестей. (1942). Автограф. 7 л. Ф.800.11.22.

26. «Очерк русской литературы М. Беринга». («An outline of Russian literature» by M. Baring – перевод с английского, 1943. Автограф чернилами и карандашом. В тетради. 18 л. + 2 л. обл. Листы 13–18 вложены в тетрадь. Ф.800.10.6.

27. Русское стихосложение XVIII в. (Кантемир, Тредиаковский, Ломоносов, Сумароков). Статья, начало. Автограф. 1 л. Вторая половина 1940х гг. На оборотной записи с составлением мнений ученых относительно датировки некоторых памятников древнерусской письменности. Вторая половина 1940-х гг. Ф.800.11.24.

28. «Русское стихосложение XVIII в.: Кантемир. Тредиаковский, (Сумароков)» учебное пособие. 1944, втор. пол. Автограф. 71 л. (4 л. чист.) Листы сшиты в тетрадь вложена. Ф.800.1.23.

29. «Древнерусская литература в борьбе за Русскую землю. Летописи, жития». Аспирантский реферат. 89 л. + 4 л. обл. Автограф. В двух тетрадях. Присоединены: План рефера-

та «Древняя русская литература в борьбе за русскую землю» (Летописи. Жития) 1944. Автограф. 6 л.; План реферата «Легендарно-апокрифические хождения русских паломников». 1944. Автограф. 1 л. Ф.800.10.8.

30. «Постройка Скандра. (Зиданье). (Сербские народные песни). «Скупио их и на свидет издао Вук. Стеф. Караджич. 1845 г. У Бэчу. Типограф. Иерсменского монаст. № 26» – перевод с сербского языка. Вторая пол. 1940-х гг. Черновой автограф. 11 л. В двух редакциях. Ф.800.10.10.

31. «Кто автор "Слова"? Научная дискуссия на кафедре русской литературы». Статья, помещенная в газете «За педагогические кадры» МГПИ им. В.П. Потемкина, 25 июня 1945 г. № 25\31. 2 л. Печатный. Ф.800.7.4.

32. «Повесть временных лет. Материалы. (Конспекты, библиография). Т. 1». 1945–1946. Автограф, 74 л. Тетрадь в картонном переплете. Ф.800.10.9.

33. Публицисты XV века. Вассиан Рыло и его «Послание на Угру» – статья начало. 1948 г. Автограф. 4 л. Ф.800.7.5.

34. «Угорщина» в памятниках древнерусской литературы (Вассиан Рыло и его «Послание на Угру» и летописные повести о нашествии Ахмата в 1480 году) тезисы, вступительное слово (фрагменты) и «возражения» на замечания оппонентов при защите кандидатской диссертации. 1948; Черновой автограф, машинопись с правкой. 35 л. Ф.800.7.6.

35. «Писатель-публицист Вассиан Рыло и его "Послание на Угру"» – статья 1950–1951. Машинопись с авторскими пометами. 118 л. Другой, сокращенный вариант статьи, под названием «Послание на Угру» Вассиана Рыло как памятник публицистики XV века опубликован: «Труды ОДРЛ». Т. VIII. М., 1951. С. 158–186. К некоторым листам подклеены подстрочные замечания. Ф.800.7.7.

36. «Исторические сюжеты в художественном творчестве А.С. Пушкина». (Конспективный план). – Нач. 1950-х гг. Черновой автограф, машинопись с авторскими пометами. 50 л. Ф.800.11.26.

37. «А.С. Пушкин. Исторические сюжеты в стихах и в прозе тезисы статьи. Нач. 1950-х гг. Автореферат. 23 л. А.800.11.27.

38. «Пушкинские материалы в Отделе рукописей Государственной библиотеки им. В.И. Ленина. Конспективный план сообщения» (1952–1953). Черновой автограф, машинопись с резолюцией Ф.С. Абрикосовой. 9 л. + 14 л. Присоеди-

нены материалы к работе (1952–1953). Черновой автограф. 4 л. Ф.800.11.28.

39. «Фонды Отдела рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина, их научное описание и справочный аппарат к ним» Выступление. (1954–1955). Черновой автограф. 30 л. Ф.800.11.29.

40. Вступительное слово к публичной лекции Н.А. Демкиной «Московская живопись конца XIV – нач. XV вв. (Отражение черт русского национального характера)» на конференции, посвященной 575-летию Куликовской битвы, 15–17 сентября 1955 г. Черновой автограф, машинопись с подписью-автографом. 34 л. (1–24, 24а, 25–33). Ф.800.7.9.

41. «Артаксерксово действо» первая пьеса русского театра XVII в.» материалы для вступительной статьи к публикации пьесы: хронологическое изложение и анализ событий, связанных с театром царя Алексея Михайловича (10 мая 1672 – 26 июля 1676 гг.) на основании документов, опубликованных в книге: «Московский театр при царях Алексее и Петре. Материалы собранные С. К. Богоявленским». М., 1914. Библиография. 1955–1956 гг. (1–27, 27а, 27б, 27в, 28, 29, 29а, 30–51). На обороте – фрагменты текста, подготовленные к публикации, машинопись с пометами Н. М. Кудрявцева. выписки из кн. С. К. Богоявленского. Ф.800.7.10.

42. «Рукописные книги в библиотеках», выступление на совещании работников библиотек. 1957. Черновой автограф, в двух редакциях. 34 л. Ф.800.11.30.

43. История русской культуры XI–XVII вв. в памятниках письменности. (Проспект выставки в Праге в ноябре 1959 г.)». 1959. Черновой автограф чернилами и карандашом. 6 л. Ф.800.7.11.

44. «История русской культуры XI–XVII вв. в памятниках письменности». – статья. 1959. Черновой автограф, машинопись с правкой С. В. Житомирской. 57 л. Опубликовано на чешском языке: «Выставка. История русской культуры XI–XVII веков в памятниках письменности. Каталог». М., 1959. С. 1–11.

45. Об открытии выставки «История русской культуры XI–XVII веков в памятниках письменности» в Праге – выступление для чешского радио. 1959 г. Черновой автограф. 5 л. Ф.800.7.13.

46. Описание рукописных книг, хранящихся в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина – разрозненные

листы. 1950–1960-е гг. Автограф, чернилами и карандашом. 4 л. Ф.800.11.12.

47. «Сказание с града Китеже. (К литературной истории легенды)», статья, фрагменты. 1950–1960-е гг. Черновой автограф. В нескольких редакциях. 40 л. На листе 21 об. – заявление Е. В. Ларина в Красногорский районный исполнительный комитет Московской области. (Первая половина 1960-х гг.) рукою И. М. Кудрявцева, черновое. Ф.800.7.3.

48. «Летописные повести о нашествии Ахмата и последующая литературная история их. ("Угорщина" в памятниках древнерусской литературы)». Статья. (1959–1960). Черновой автограф. Машинопись с правкой автора. 89 л. (1–19, 20–65, 66–87) с редакторскими замечаниями на полях, карандашом. Опубл. с разночтениями «Материалы и исследования по древнерусской литературе». М., 1961. Вып. 1. С. 23–67, под названием «Угорщина в памятниках древнерусской литературы. Летописные повести о нашествии Ахмата и их литературно
??? (обрыв фразы) Ф.800.7.8.

49. «Некоторые вопросы археографии и источниковедения», сообщение в Институте русской литературы АН СССР (Пушкинском Доме) 56 л. (15, 15а, 15б, 16–54). Черновой автограф. Ф.800.11.13.

50. «Издательская деятельность Посольского приказа во второй половине XVII века (К истории русской рукописной книги)» – доклад, читанный 22 марта 1961 г. на заседании Секции книги Дома ученых. (1960–1961). Черновой автограф. 155 л. Ф.800.7.15.

51. «Рукописные книги XVII века и деятельность Посольского приказа в этой области», статья, начало (1961). Черновой автограф. 4 л. Ф.800.7.15.

52. «Издательская деятельность Посольского приказа во второй половине XVII века. (К истории русской рукописной книги)», статья. (1961–1963). 91 л. Машинопись с правкой Н. И. Сахарова. Опубликовано в другой редакции под названием «Издательская деятельность Посольского приказа. (К истории русской рукописной книги во второй половине XVII века)». «Книга. Исследования и материалы». Сборник. VIII. М., 1963. С. 179–244. Ф.800.7.16.

53. «Издательская деятельность Посольского приказа во второй половине XVII века. (К истории русской рукописной книги)» материалы к работе: сведения о создателях рукописной книги (золотописцах, живописцах, переводчиках, писцах,

переплетчиках и т. д.). (1960–1961). Черновой автограф. 51 л. Ф.800.8.1.

54. «Издательская деятельность Посольского приказа во второй половине XVII века. (К истории русской рукописной книги)», материалы к работе: выписки из рукописных и печатных источников (1960). Автограф. 19 л. Ф.800.8.2.

55. «Издательская деятельность Посольского приказа во второй половине XVII века. (К истории русской рукописной книги»), материалы к работе: выписки из рукописных источников». (1960). Автограф. В пяти и блокнотах, обозначенных № 1–4, 6. 139 л. (2 чист.) + 10 л. обл. Ф.800.8.3.

56. «Сборник последней четверти XV – начала XVI в. из Музейного собрания», материалы к работе: текстологическое сопоставление Краткого летописца с летописными источниками, записки, выписки, библиография. (1961). Автограф в тетради в полотняной обложке и блокноте. 106 л. (1 л. чист) + 2 л. защитн. + 2 л. обл. Ф.800.8.4.

57. «Сборник последней четверти XV – начала XVI в. из Музейного собрания – материалы к работе: текстологическое сопоставление Краткого летописца с различными списками Начальной летописи, выписки. (1961). Автограф» 4 л. (Склеенный каждый из 4-х листов) + 2 л. На обрыве археографические описания, машинописи с пометами И.М. Кудрявцева. Ф.800.8.5.

58. По поводу 1100-летнего юбилея славянской письменности, заметка. 1963. Черновой автограф, машинопись. 10 л. Ф.800.11.32.

59. Приветствие (проект) Министерства культуры СССР работникам культуры Болгарии по случаю 1100-летия славянской письменности. Черновой автограф, машинопись. 4 л. Ф.800.12.1.

60. О каталоге древнейших рукописей – выступление в Археографии комиссии АН СССР. 1963. Апреля 2–3. Автограф. 14 л. Ф.800.12.2.

61. «Работа с рукописными источниками» – фрагменты разных редакций статьи. (Вторая половина 1960-х гг.). Черновой автограф. 50 л. На л. 18. оборот «Предисловие» к указателю «Собрания рукописных книг Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина», (вторая половина 1960-х гг). Черновое начало. Ф.800.12.6.

62. «Рукописный сборник XVII века с удостоверяющими подписями протопопа Аввакума и его пустозерских соузников.

(ГБЛ. Ф. 17. № 883). Материалы к исследованиям» (1970–1971) Черновой автограф. 307 л. Частично на оборотах ранней редакции статьи и археографических описаний рукописных книг. Опубликовано с разночтениями редакционного характера: «Записки Отдела рукописей». Вып. 33. М., 1972. С. 148–212, название «Сборник XVII века с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников. Материалы к исследованиям». Ф.800.8.6.

63. «Рукописный сборник XVII века с удостоверяющими подписями протопопа Аввакума и его пустозерских соузников. (ГБЛ. Ф. 17. № 883). Материалы к исследованиям» – отрывки разных редакций, статьи, списки сочинений рукописного сборника, не опубликованных в приложениях: заметки для комментариев, статистические таблицы источников, упоминаемых в тексте сборника, и т. д. (1970–1971). Черновой автограф, машинопись с авторской правкой. 125 л. Ф.800.8.7.

64. «Троице-Сергиев монастырь как литературная школа Москвы» – замысел и тезисы статьи, библиография. (1960-е гг). Автограф, в блокноте, в картонной обложке. 10 л. Ф.800.11.13.

65. «К собраниям Троице-Сергиево монастыря» тезисы статьи. (1960-е гг.). Черновой автограф. 3 л. Ф.800.11.14.

66. «Повести и сказания. Каталог» – материалы к работе (алфавитный перечень, описание рукописей «Повести о мутьянском воеводе Дракуле») (1960-е гг). Автограф. 8 л. Часть листов в блокноте, в картонной обложке. Присоединены записи для памяти (нач. 1950-х гг.), автограф чернилами и карандашом. 2 л. Ф.800.11.15.

67. «Круг произведений XV века», перечень. (1960-е гг.). Автограф. 4 л.

68. Записи русских и славянских календарных церковных праздников (сентябрь-октябрь), составленные на основании рукописи (М., 1406) и Полного месяцеслова Востока архиепископа Сергея (1960-е гг.). Автограф. 6 л. Ф.800.11.17.

69. Темы докладов к симпозиуму «Взаимоотношения между рукописью и печатной книгой XVI–XVII вв.» для Комиссии по комплексному изучению книги Научного совета истории мировой культуры АН СССР. (1972). Черновой автограф. 7 л. На обороте первого листа – заявление И.М. Кудрявцева в отдел кадров ГБЛ с просьбой о зачислении на временную работу. 5 сентября 1972. Черновое. Ф.800.12.7.

III. Рецензии, отзывы И. М. Кудрявцева на работы разных лиц

70. Отчет о командировке в г. Архангельск 16–30.11 1953 года». 5.10.1953. Машинопись с авторской правкой и подписью-автографом: пометы Я. Щапова, карандашом 7 л. Ф.808.5.47.

71. «Отчет о командировке в Горьковскую и Ивановскую области 21 сентября – 1 октября 1955 г.» Машинопись с авторской правкой и подписью-автографом; позднейшие пометы в тексте и на полях рукой Я. Н. Щапова, карандашом. 13 л. (26 с.). Приложения: 1) Акт о предполагаемой передаче рукописных материалов из фондов Юрьевецкого районного краеведческого музея Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина. 26 сент. 1955. Машинописная копия с пояснительными надписями И. М. Кудрявцева; 2) Акт о предполагаемой передаче рукописных материалов из фондов Городецкого краеведческого музея Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина. 27 сент. 1955. Машинописная копия с пояснительной надписью И. М. Кудрявцева. 2 л. Присоединено: Я. Н. Шапов. Замечания по отчету И. М. Кудрявцева (1956?). Автограф, 1 л. Ф.808.6.4.

72. Сидоров Николай Павлович «К вопросу об "авторах" «Слова о полку Игореве» – доклад на заседании кафедры русской литературы. МГПИ. 1945. Машинопись с авторской правкой. 23 л. Присоединено (К. М. Кудрявцев): Заметка по городу доклада Н. И. Сидорова (1940-е гг.) Машинопись. 1 л. Ф.800.15.4.

73. Сидоров Николай Павлович «О генезисе Рублевской Троицы» стенограмма доклада. 1946. Машинопись. 11 л. Присоединено: И. М. Кудрявцев «Заметка по поводу доклада Н. П. Сидорова и библиография его трудов» (Конец 1950 – нач. 1970-х гг.). Черновик. 4 л. Ф.800.15.5.

74. Материалы к отзыву о книге: Н. К. Гудзий «Истории древней русской литературы». Учебник для высших учебных заведений. 4-е изд., перераб. М., 1950. (Начало 1950-х гг.) Автограф. 3 л. Ф.800.12.20.

75. Материалы к отзыву о книге «Слово о полку Игореве». Серия «Литературные памятники АН СССР» / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. (Начало 1950-х гг). Автограф. 3 л. Ф.800.12.16.

76. Отзыв о кандидатской диссертации Е. В. Колосовой «Повесть о царе Федоре Ивановиче, как литературный памятник московской публицистики конца XVI – начала XVII в.». 1951. Машинопись с дополнением автографом. 18 л. 1 л. Ф.800.12.26.

77. Рецензия и постраничные замечания на книгу «Сказания Авраамия Палицына». Подготовлено к печати О.А. Державиной и Е.В. Колосовой. М.; Л., 1955. 1955 г. Черновой автограф карандашом и чернилами. 34 + 13. На обороте листа 33 – счет И.М. Кудрявцева в редакционно-издательский отдел АН СССР за редактирование книги. 1955, черновой автограф. Ф.800.12.21.

78. Отзывы и постраничные замечания на статьи Н.В. Водовозова «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Закарпатская литература в борьбе воссоединение Закарпатья с Россией» и др. 1955. Черновой автограф. 26 л. На обороте листа 13 – письмо И.М. Кудрявцева к Николаю Николаевичу (Розову), 4 мая 1955. Черновик. Ф.800.12.18.

79. Рецензия на работу М. И. Слуховского «Из истории старорусской библиотеки XI–XVII века». 10 июня 1957. Черновой автограф с подписью. 35 л. На обороте последнего листа – расписка М.И. Слуховского в получении рецензии для передачи Ю.И. Масанову, 15 июля 1957. Ф.800.12.30.

80. Замечания к докладу Е.Э. Гранстрем «О подготовке сводного каталога славянских рукописей» (1958). 9 л. Черновой автограф. Ф.800.12.19.

81. Рецензия на брошюру Н.А. Ивановой «Андрей Рублев – живописец Москвы». (1959–1960). Черновой автограф, машинопись с подписью-автографом. 15 л. Ф.800.12.24.

82. Записи по поводу доклада П.Т. Алексеева, посвященного рукописному сборнику «Стихарь» из Собрания Н.П. Румянцева. ГБЛ. 4 мая 1960. Черновой автограф. 4 л. (2 чист). Ф.800.2.17.

83. Замечания на доклад В.А. Кучкина «Сказание о смерти митрополита Петра и борьба Москвы с Тверью». 1961. Черновой автограф. 4 л.

84. Рецензия на книгу: Академик М.Н. Сперанский «Рукописные сборники XVIII века». Предисловие, подготовка к печати и примечания А.В. Крестовой и В.Д. Кузьминой. М., 1961. Черновой автограф чернилами и карандашом, в двух редакциях 18 + 8 л. Ф.800.12.28.

85. Отзыв на работу С.И. Сметаниной «Записи XVI–XVII веков на рукописях. Собрания Е.Е. Егорова». 1963. Черновой автограф. 2 л. Ф.800.12.29.

86. Рецензия на кн.: О.А. Державина (сборник). «Великое Зерцало» и его судьба на русской почве. М., 1964. Июнь 1964. 8 + 7 л. Черновой автограф, машинопись. Присоединено: И.М. Кудрявцев. Замечания (постраничные) на работу О.А. Державиной о сборнике «Великое Зерцало», (начало 1960-х гг). Черновой автограф. 10 л. Ф.800.12.22.

87. Отзыв об автореферате кандидатской диссертации Т.Н. Каменевой «История Черниговской типографии (XVII–XVIII вв.)» (1964). Черновой автограф. 4 л. Ф.800.12.25.

88. Замечания к инструкции «Малого древнерусского словаря (XI–XVII веков)». 14 декабря, 1965. 3 л. машинопись с подписью-автографом. Ф.800.12.31.

89. Заметки о докладе (?) М. Пэнича-Сурепы о «Повести временных лет». 4 февраля 1966. Автограф, карандашом. 1 л. Ф.800.11.19.

90. Рецензия и замечания на книгу «Ранняя русская драматургия (XVIII – первой половины XVIII века»). Том 1. «Первые пьесы русского театра XVII века». Издание подготовили О.А. Державина, А.С. Демин, А.Н. Ромодановская под редакцией А.Н. Робинсона. М., 1970. Черновой автограф, машинопись. 33 л. (1–7а, 8–32) + 13–19 л. Ф.800.12.33.

91. Замечания к проекту международной инструкции по описанию рукописей, разработанной Международной ассоциацией музыкальных библиотек 1970. Черновой автограф с подписью. 8 л. Присоединено: письмо зам. директора и ученого секретаря ГБЛ в Отдел рукописей с просьбой дать отзыв на проект инструкции. 26 января 1970, машинопись с подписями. 1 л. Ф.800.12.32.

92. Отзыв Николая Васильевича Водовозова о кандидатской диссертации И.М. Кудрявцева «“Угорщина” в памятниках древнерусской литературы. (Вассиан Рыло и его “Послание на Угру” и летописные повести о нашествии Ахмата в 1480 г.)». 18 мая 1946. Машинопись с авторской правкой и подписью-автографом. 7 л. Ф.800.12.33.

93. Отзыв Веры Дмитриевны Кузьминой о кандидатской диссертации И.М. Кудрявцева «“Угорщина” в памятниках древнерусской литературы. (Вассиан Рыло и его “Послание на Угру” и летописные повести о нашествии Ахмата в 1480 г.)». 20 мая 1948. Машинопись. 6 л. Ф.800.12.34.

94. Материалы (юмористические), связанные с празднованием юбилея Елизаветы Николаевны Коншиной и Веры Михайловны Федоровны, сотрудниц Отдела рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. 1960. Автограф и машинопись. 6 л. Ф.800.12.9.

95. Приветствия (шуточные) Н. Б. Тихомирову по случаю 10-ти и 15-летия работы в Отделе рукописей ГБЛ. 1967. 1972. Черновой автограф (отрывок). Машинопись. 3 л. Ф.800.12.8.

96. Заявление в Жилищную комиссию Государственной библиотеки СССР им. В.Л. Ленина о предоставлении жилплощади. 15 дек. 18960. Машинопись с подписью. 1 л. Ф.800.15.13.

97. Заявление в Исполнительный комитет Совета народных депутатов Краснопресненского района г. Москвы о предоставлении жилплошади. 1968. 12. Машинопись с подписью. 1 л. Ф.800.15.14.

98. Отчет о командировке в г. Архангельск 16–30/9 1953 г. Черновой автограф. 8 л. Ф.800.15.14.

99. Рецензия Якова Соломоновича Лурье на статью И.М. Кудрявцева «Сборник последней четверти XV – начала XVI в. Из Музейного собрания». 28 марта 1962. Машинопись с подписью-автографом. 6 л. Ф.800.12.35.

IV. Письма И. М. Кудрявцева

100. Телеграмма в Дирекцию Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. (1974). Черновой автограф. 1 л. Ф.800.13.4.

101. Письмо в газету «Литература и жизнь». 1 июля 1959. Машинопись. 2 л. Ф.800.13.5.

102. Письмо в «Литературную газету». 1955. Черновое. 2 л. Ф.800.13.6.

103. Письма в газету «Советская культура» (1960-е гг.). Черновые. 3 л. К одному из писем приложены: а) Письмо И. М. Кудрявцева в газету «Красная звезда». Авторская копия. 1 л.; б) Письмо И.М. Кудрявцева коллективу Краснознаменного им. А. В. Александрова ансамбля песни и пляски Сов. Армии. Черновое. 9 л. Ф.800.13.7.

104. Письмо к (Гранкову) Александру Павловичу. (Не позднее 1975 г.). 1 л. Черновое. Ф.800.13.8.

105. Письмо к (Демковой) Наталии Сергеевне. 4 апреля 1969. Черновое. 7 л. Ф.800. 13.9.

106. Письмо к Дмитриевой Руфине Петровне. 21 мая 1960. Черновое. 2 л. Ф.800.13.10.

107. Письмо в Издательство АН СССР. (Ленинградское отделение). 5 марта 1957. Машинопись с подписью-автографом. 1 л. Ф.800.13.11.

108. Письмо в сектор истории религии и атеизма Института истории АН СССР. 20 июня 1961. Машинопись с подписью-автографом. Ф.800.13.12.

109. Письма к Кауфману Исааку Михайловичу. 1964–1966 и б.д. Москва. Автограф. 3 п. 3 л. Ф.640.6.32.

110. Письмо в Комитет по Ленинским премиям в области науки и техники при Совете Министров СССР. 1964. Черновое. 8 л. Ф.800.13.13.

111. Письмо в Ярославский обком КПСС. (1950-е гг.?). Черновое. 1 л. Ф.800.13.23.

112. Письма к Кудрявцевой (Соловьевой) Зое Григорьевне. 1942, 1949, 1955. 30 л. А.800.13.14.

113. Письма к Кудрявцевой (Соловьевой) Зое Григорьевне и Кудрявцевой Татьяне Ильиничне. (1949). 1 л. Ф.800.13.16.

114. Письмо к Кудрявцевой Татьяне Ильиничне. (1949). 1 л. Ф.800.13.16.

115. Письма к Лихачеву Дмитрию Сергеевичу. 1950–1951, 1969. Черновые. 3 л. А.800.13.18.

116. Письма к Мазону Андре. (Не ранее 1954), 1959. Машинопись. 1 письмо с подписью-автографом. 3 л. А.800.13.19.

117. Письма к Малышеву Владимиру Ивановичу. 1952, 1953. 4 л. (2 чистых). Черновые. Ф.800.13.20.

118. Письмо к (Митрофановой) Вере Викторовне. 17 июня 1957. Машинопись с подписью автографом и припиской. 2 л. Приложение: текст истории об Илье Муромце и Соловье Разбойнике из рукописи, хранящейся в ОР ГБЛ. Автограф и машинопись. 4 л. + 2 л. Ф.800.13.21.

119. Письмо в Гос. Ярославо-Ростовский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. 14 октября, 1962. 1 л. Черновое. 3 л. Ф.800.13.24.

120. Письмо к (Розову) Николаю Николаевичу. (1961). Черновое. 3 л. Ф.800.13.24.

121. Письмо к Тарасовой Алле Константиновне. 19 февраля 1967. 1 л. Ф.800.13.27.

122. Письмо к участникам заседания, посвященного памяти Николая Павловича Сидорова. 4 февраля 1978. Машинопись. 8 л. Ф.800.13.26.

123. «Замечания к отчету (Я. Н.) Щапова» об археографических командировках в город Вологду и гг. Вельск, Сольвыче-

годск и с. Яренск Архангельской области и г. Великий Устюг Вологодской области в 1953–1954 гг. (1954). Автограф с пояснительной надписью рукой Я. Н. Щапова. 3 л. Ф.808.6.2.

V. Письма к И. М. Кудрявцеву

124. Азбелев Сергей Николаевич. 1956–1959. Автограф и машинопись с подписью-автографов. 16 л. (5 чист.) Ф.800.13.28.

125. Отделение литературы и языка АН СССР. Письма И. М. Кудрявцеву. 1952–1953. Машинопись с подписями-автографами, в т. ч. В. В. Виноградова. На бланках. 2 л. Ф.800.13.29.

126. Редакционно-издательский совет АН СССР. Письмо И. М. Кудрявцеву. 26 июня 1952. Машинопись с подписью-автографом С. Б. Шпаро. На бланке. 1 л. Ф.800.13.30.

127. Ангелов Боню Стоянович. 1959–1981. Автограф и машинопись с подписями-автографами. 27 л. + 4 конв. Болг. яз. Ф.800.13.31.

128. Андроников Ираклий Луарсабович. 11 июня 1963. Машинопись с подписью-автографом. 2 л. (1 чист.). Ф.800.13.32.

129. Белоброва Ольга Аштреевна. 1972. 3 л. Ф.800.13.33.

130. Белова Клавдия Алексеевна. 1945. 2 л. Ф.800.13.34.

131. Бирюков Александр П. 1942, 1966. 5 л. + 2 конв. Ф.800.13.35.

132. Бирюкова Нина А. 1979–1981. 12 л. Ф.800.13.36.

133. Богдан Демьян Петрович. 1958–1969. 40 л. (6 чист). + 4 конв. Ф.800.13.38.

134. Будовниц Исаак Уриелиевич. 1949, 1961–1962. 4 л. (1 чист.) + 1 конв. Ф.800.13.39.

135. Булаева Лидия. 1942. 5 л. + 1 конв. Чернилами и карандашом. Ф.800.13.40.

136. Бутина Клавдия Ивановна (Не ранее 1957 г.). 1 л. Ф.800.13.41.

137. Велимирович Милос (Velimirovič, Milos). 17 февр. 1961. Маш. копия. Англ. яз. 1 л. Ф.800.13.42.

138. Водовозов Николай Васильевич. 1957–1964. 3 л. + 1 конв. Ф.800.13.43

139. Герасимова Юлия Ивановна. (24 июля 1958). 1 л. Ф.800.13.45.

140. Голубев Иван Федорович. 1957–1970. 39 л. (3 чистых). Ф.800.13.46.

141. Гранстрем Елена Эдуардовна. 18 июля 1958. 2 л. Ф.800.13.47.

142. Демин Анатолий Сергеевич. 16 декабря 1972. 1 л. Ф.800.13.49.

143. Демкова (Сарафанова) Наталия Сергеевна. 1961, 1969–1980. 29 л. 1 часть. Ф.800.13.52.

144. Демина Н.А. 1966–1967. 2 л. Ф.800.13.51.

145. Державина Ольга Александровна. 1950–1981. 27 л. (2 чистых) + 1 конв. Ф.800.13.52.

146. Дмитриев Лев Александрович. 1955–1981. Автографы и машинопись с подписью-автографом. 14 л. (2 чист) + 2 конв. Ф.800.13.54.

147. Дмитриева Руфина Петровна. 1960–1978. 7 л. (1 чист). К письму от 1 июля 1960 г. приложена «Резолюция по работе совещания, посвященного вопросам изучения древнерусской литературы, проходившего 1–7 июня 1960 г. в Институте русской литературы АН СССР (Пушкинский дом). Машинопись с подписями-автографами Д.С. Лихачева и Р.П. Дмитриевой. 5 л. Ф.800.13.56.

148. Дмитриевы Лев Александрович и Руфина Петровна. 1958–1960. 6 л. Ф.800.13.55.

149. Долдобанова Нина Андреевна. (1963) февр. 20. 1 л. Ф.800.13.57.

150. Дробленкова Надежда Феоктистовна. 1955–1977. Автографы и машинопись с подписью-автографом. 30 л. (9 чистых) + конв. Ф.800.13.58.

151. Журнал «Вопросы истории». Письмо к Кудрявцеву Илье Михайловичу и Коншиной Елизавете Николаевне. 4 марта 1952. Машинопись с подписью-автографом. На бланке. 1 л. Ф.800.13.59.

152. Зернова Антонина Сергеевна. 20 марта 1964. 2 л. (1 чист.). Ф.800.13.60.

153. Зимина Валентина Григорьевна. (1971) окт. 1 л. Ф.800.13.61.

154. Издательство АН СССР. Ленинградское отделение. Письмо в библиотеку СССР им. В.И. Ленина по вопросу гонорара И.М. Кудрявцеву за статью и комментарии к книге «Артаксерксово действо». 22 февраля 1957. Машинописная копия с подписями-автографами. На бланке. 1 л. Ф.800.13.62.

155. Издательство Восточной литературы. 2 июля 1962. Машинописью с подписью-автографом. На бланке. 1 л. Ф.800.13.63.

156. Институт истории АН СССР. Сектор истории религии и атеизма. 10 мая 1961. Машинопись с подписями-автографами.

1 л. Приложен проспект двухтомного труда «История православной церкви в СССР». Машинопись с заметками на полях рукой И. М. Кудрявцева. 14 л. Ф.800.13.65.

157. Институт истории искусств Министерства культуры СССР. Сектор древнего искусства. 11 марта 1971. Машинопись с подписью-автографом. На бланке. Ф.800.13.66.

158. Институт мировой литературы им. А. М. Горького АН СССР. 1964, 1978. Машинопись с подписями-автографами. 1 письмо на бланке и с печатью. 2 л. Ф.800.13.67.

159. Институт русского языка АН СССР. 29 августа 1959. Машинопись с подписью-автографом В. В. Виноградова. На бланке. 1 л. Ф.800.13.68.

160. Институт русской литературы АН СССР. (Пушкинский Дом). Сектор древнерусской литературы. 1955–1981 и б.д. Машинопись, ксерокс и печатные с подписями-автографами, в том числе Д. С. Лихачева. 1 открытка рукой неуст. лица. 20 л. Ф.800.13.69.

161. Институт русской литературы АН СССР. (Пушкинский дом). Рукописный отдел. 9 декабря 1972. Машинопись с подписью-автографом К. Д. Муратовой. На бланке. 1 л. Ф.800.13.70.

162. Казакова Наталья Александровна. 1955–1971. 12 л. Ф.800.13.71.

163. Катарский Игорь Максимилианович. 1942–1968. 16 л. + 2 конв. Ф.800.13.72.

164. Археографическая комиссия при Отделении исторических наук АН СССР. 1968–1969. Машинопись с подписями-автографами С. О. Шмидта. На бланках. 2 л. Ф.800.13.74.

165. Советский комитет славяноведов при Отделении литературы и языка АН СССР. 20 ноября 1956. Печатное с подписями-автографами, в том числе В. В. Виноградова. На бланке. 1 л. Ф.800.13.75.

166. Коншина Елизавета Николаевна. 1950–1956. 5 л. Чернилами и карандашом. Ф.800.13.76.

167. Кудрявцева (Соловьева) Зоя Григорьевна. 1947–1955. 24 л. + 6 конв. Чернилами и карандашом. Часть писем адресована также Т. И. Кудрявцевой. Ф.800.13.77.

168. Кузьмина Вера Дмитриевна. 1957–7972. 12 лл. Часть писем адресована также З. Г. Кудрявцевой (Соловьевой) и Т. И. Кудрявцевой и подписана Л. Крестовой. Ф.800.13.78.

169. Лихачев Дмитрий Сергеевич. 1950–1979. Автограф и машинопись с подписями-автографами. 4 л. (1 чистый). Чернилами и карандашом. Среди писем 3 телеграммы. Ф.800.14.1.

170. Лукьянов Владимир Васильевич. 1955–1982. 44 л. (3 чистых) + 5 конвертов. К письму от 2.07.1968 г. присоединено письмо Л. В. Тигановой к И. М. Кудрявцеву 15 июля 1968 г. 1 л. Ф.800.14.3.

171. Мазон Андре. 1957, 1959. Автографы и машинопись с подписями автографами. На бланках. 4 л. + 7 конв. Ф.800.14.4.

172. Малышев Владимир Иванович. 1950–1973. Автографы и машинопись с подписью-автографом. 61 л. (11 чист.). Ф.800.14.5.

173. Моисеева Галина Николаевна. 1960–1975. 7 л. (1 чист.). + 1 конв. Ф.800.14.6.

174. Государственный центральный театральный музей им. А. А. Бахрушина. 15 апреля 1957. Машинопись с подписью-автографом. На бланке. Ф.800.14.7.

175. Музей им. Андрея Рублева, 1955–1976. Рукой И. А. Ивановой и др. почерками, машинопись. 17 л. + 2 конв. Ф.800.14.8.

176. Гос. Ярославо-Ростовский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. 9 октября 1962. Машинопись. На бланке. Приложена программа расширенной сессии Ученого совета музея, посвященной 1100-летию г. Ростова. Машинопись. 1 л. Ф.800.14.9.

177. Мягкова Мария Игнатьевна. 8 апреля 1949. 3 л. Ф.800.14.10.

178. Мягкова Мария Игнатьевна. Письма к И. М. Кудрявцевой (Соловьевой). (176?)–1981. 17 л. + 5 конв. Ф.800.14.11.

179. Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний. Киевское районное отделение. Письмо И. М. Кудрявцеву. 1957. Печатное с вписанным от руки текстом. 1 л. Ф.800.14.13.

180. Всесоюзная книжная палата. Письмо И. М. Кудрявцеву. 26 февраля 1957. Машинопись с подписью-автографом. На бланке. 1 л. Ф.800.13.73.

181. Пигулевская Нина Викторовна. Письмо И. М. Кудрявцеву. 5 апреля 1963. Машинопись с подписью-автографом. На бланке. 1) «Образец карточки для краткого описания древних рукописей до XIX в. и составления сводного каталога». Машинопись с подписью-автографом. 1 л.; 2) «Описания по образцу краткой карты подписью-автографом. 1 л. Ф.800.14.14.

182. Покровская Вера Федоровна. 1954–1967. 10 л. + 2 конв. Ф.800.14.15.

183. Попов Михаил Яковлевич. 1963–1964. 3 л. Ф.800.14.16.

184. Прокофьев Николай Иванович. 1966, 1969. 5 л. (2 чист.). Ф.800.14.17.

185. Прокофьев Николай Иванович. Письма И. М. Кудрявцеву и З. Г. Кудрявцевой (Соловьевой). 1978, 1980. 3 л. Ф.800.14.18

186. Пушкарев Лев Никитич. Письма к И. М. Кудрявцеву. 1957–1982 и б.п. 11 л. Ф.800.14.19.

187. Реформатский Александр Александрович. Письмо И. М. Кудрявцеву. 15 июня 1942. 2 л. Ф.800.14.20.

188. Робинсон Андрей Николаевич. Письма И. М. Кудрявцеву. 1957–1965. 6 л. (1 чист.) + 1 конв. Ф.800.14.21.

189. Розов Николай Николаевич. Письма И. М. Кудрявцеву. 1952–1972 и б.д. Автографы и машинопись с подписями-автографами. 74 л. (3 чист.). К письму от 9 сентября 1961 г. приложен проект выставки к 5-му международному съезду славистов. Машинопись. 3 л. Присоединено: 1) Н. Н. Розов. «Еще раз об изображении скомороха на фреске в Мелешове» – тезисы сообщения. Машинопись. 1 л.; 2) Н. Н. Розов. «Релика» об Остромировом евангелии. Машинопись. 1 л. Ф.800.14.22.

190. Рыков Юрий Дмитриевич. 1970 февр. 24. 1 л. Ф.800.14.24.

191. Салмина Марина. Письмо И. М. Кудрявцеву. 9 июня 1961. 2 л. (1 чист.). Ф.800.14.25.

192. Сахаров Николай Иванович. Письма И. М. Кудрявцеву. 1958–1965 и б.д. Автографы, машинопись и рукой неуст. лица с подписями-автографами. 15 л. + 1 конв. Часть писем на бланках редакции сборника «Книга». Приложения: 1) к письму от 21 окт. 1958 г. оглавления 1 и 2 сборников «Книга». Машинопись. 3 л.; 2) к письму от 1 июня 1963 г. перспективный план работы секции книги на вторую половину 1963 г. Машинопись. 1 л.; 3) к письму б.д. – тезисы доклада Я. Д. Исаевича о материалах по истории кирилловского книгопечатания XV–XVIII вв., хранящиеся в собраниях Польши. Машинопись. 1 л. Ф.800.14.26.

193. Серов Александр Михайлович. Письма И. М. Кудрявцеву. 1943–1981. 20 л. Ф.800.14.27.

194. Серов Евгений Михайлович. Письма И. М. Кудрявцеву. 1957–1973. 6 л. + 1 конв. Ф.80.14.28.

195. Сидоров Николай Павлович. Письма И. М. Кудрявцеву. 1944. 1 л. Ф.800.14.30.

196. Творогов Олег Викторович. Письма И.М. Кудрявцеву. 1968–1979 и б.д. Автографы и машинопись с подписями-автографами. 11 л. (2 чист.). Ф.800.14.31.

197. Титанова Людмила Владимиров. Письма И.М. Кудрявцеву. 1968–1969 и б.д. 7 л. Ф.800.14.32.

198. Тихомиров Николай Борисович. Письмо И.М. Кудрявцеву. 24 июля 1958. 3 л. Ф.800.14.33.

199. Толмачев Михаил Васильевич. Письмо И.М. Кудрявцеву. (Конец 1950-х гг.). Карандашом. 1 л. Ф.800.14.34

200. Тульчина Галина, ученица школы № 36 г. Иркутска. Письмо И.М. Кудрявцеву. (1940-е гг.). 1 л. Ф.800.14.35.

201. Успенский Николай Дмитриевич. Письма И.М. Кудрявцеву. 1965–1974. Автографы и машинопись с подписями-автографами. 13 л. + 1 конв. Ф.800.14.36.

202. Хасслер (Hassler, Louis M). Письмо И.М. Кудрявцеву. 24 июля 1961. Машинопись с подписью-автографом. На бланке. 1 л. + 1 конв. Ф.800.14.37.

203. Цалай Александра Сергеевна. Письма И.М. Кудрявцеву. 1966–1973, (1970-е гг.). Автографы и машинопись с подписью-автографом. 12 л. Ф.800.14.38.

204. Шлихтер Борис Александрович. Письмо И.М. Кудрявцеву. 24 июля 1958. 1 л. Ф.800.14.39.

205. Щапов Ярослав Николаевич. Письмо И.М. Кудрявцеву. 24 июля 1958. 2 л. Ф.800.14.40.